

كتاب
العربي

٥٧

١٥ يوليو ٢٠٠٤

مراجعات في الفكر القومي



د. محمد جابر الأنصاري

مراجعات في الفكر القومي

د. محمد جابر الأنصاري

١

رئيس التحرير

د. سليمان العسكري

سلسلة فصلية تقدم مجموعة من المقالات
والموضوعات لكاتب واحد
أو موضوعاً واحداً تتناوله عدة أقلام.

عنوان الكتاب: مراجعات في الفكر القومي
المؤلف: د. محمد جابر الأنصاري
الناشر: وزارة الاعلام - مجلة «العربي»

الطبعة الأولى: ٢٠٠٤/٧/١٥

رقم الإيداع في مكتبة الكويت الوطنية:

Depository Number: 2004/00222

ردمك: ٩ - ٢٠ - ٣٨ - ٩٩٩٠٦ - 9 - ISBN: 99906-38-20-9

العنوان: ص ب: ٧٤٨ الصفاة -

الكويت - الرمز البريدي: ١٣٠٠٨

برج الإنماء - شارع عبدالله المبارك - المرقاب

جميع الحقوق محفوظة للناشر

AL-Arabi Book, 57st

The Title

Reconsiderations In National Conception

15 July 2004

Publisher: Ministry of Information - AL-Arabi Magazine.

All Rights Reserved.

E. mail: arabimag@arabimag . net

الغلاف تصميم: رضا سالم

الرسوم الداخلية: حلمي التوني

كتاب

كلالة الآراء الواردة في الكتاب تعبر عن فكر أصحابها.

كتاب ٢ العربي

د. محمد جابر الأنصاري



مراجعات في الفكر القومي

كتاب ٣ العربي

هذا الكتاب:

بذور الأفكار

تقديم : د. سليمان ابراهيم العسكري

بين أيدينا كتاب مهم للمفكر البحريني المعروف الدكتور محمد جابر الأنصاري، وأشعر بأن كلمة «البحريني» هنا تعريف قاصر، لا يحمل فقط إلا دلالة المولد والنشأة والمواطنة، ولكنه لا يعبر عن الأفق الفكري الواسع الذي تجول فيه الأنصاري، ووهب له جل سنوات عمره، وهو أفق يمتد باتساع الصحاري والوديان والواحات التي تقع بين مياه الخليج الدافئة، وصولاً إلى ذرى الأوراس التي تعلوها الثلوج. وأهمية هذا الكتاب أنه لا يجمع فقط بعضاً من حصيلة ٣٦ عاماً من المقالات التي خص بها مفكرنا الكبير مجلة العربي، ولكنه أشبه بعلامات الأميال الشهيرة التي تبين أهم المنعطقات التي تواصلت خلال تطوره الفكري، بل إن العديد منها أيضاً يحمل البذور الكامنة للعديد من الأفكار التي نمت وتحولت إلى كتب مستقلة فيما بعد.

والدكتور الأنصاري مفكر من طراز نادر أيضاً، لا يفصل بين القول والفعل، ولا بين الموقف والمعتقد، وعلى الرغم من أنه ولد ومازال يعيش في البحرين، الدولة العربية الوحيدة

التي يحيط بها الماء من كل جانب، والتي تقع في أقصى أطراف عالمنا العربي، فإنه حول هذا الموقع إلى فناء مضيء، أو بالأحرى برج مراقبة يرصد من خلاله تقلبات الزمن العربي، بما فيه من أسى وفرح.

والأنصاري من الذين عاشوا التجربة العربية . حلما وكابوسا . وشربوا حنظلها المر حتى الثمالة، إلا أنه بخلاف العديد من المثقفين العرب لم يترك نفسه لثورات الغضب، ولم يمارس عملية جلد الذات المهينة والمؤلمة معا، حين كان البعض منا ينهال بالسياط على ظهورنا العارية كلما عاينا هزيمة من الهزائم، وعلى الرغم من سقوط العديد منا في وهدة من اليأس صنعها التخلف العربي، فإنه ظل متمسكا بخيار من التفاؤل يرى أنه من الممكن اجتياز هذه الهوة بجسر من أعمال العقل وتدعيم الذات العربية المكلومة، وفي هذا كان يتحمل مسؤولية الدور الحق الذي يجب على المثقف القيام به من أجل لم أشلاء أمته لا تمزيقها، وحشد إمكانياتها لا هدرها.

وترجع أهمية الكتاب أيضا إلى المحاور التي ينقسم إليها،

ففي المحور الأول يتحدث الكاتب عن ذاته، وبعض حالات الذات الأخرى، وهي من المرات النادرة التي يتخلّى فيها عن قناع الأفكار الذي يتخفى وراءه في كتبه الأخرى حتى يبدو أمامنا بوجهه الصريح والمباشر، فالعديد من الكتاب العرب يفضلون أن يخفوا ذواتهم الإنسانية تاركيننا في مواجهة أفكارهم المجردة، لا يبالون كثيرا بإيضاح العوامل الإنسانية والاجتماعية التي كانت وراء تخليق كل فكرة، يريدون أن يبدوا دائما في تلك الصورة الأكثر نضجا وعقلانية، بل إن مؤلفا كبيرا مثل نجيب محفوظ لم يكتب عن حياته بشكل مباشر، وظل يلف ويحوم حولها في أكثر من عمل روائي، ولكننا نجد في هذا الكتاب أكثر من شهادة يكتبها الانصاري عن نفسه، فتعرف منه أن أباه كان عاملا كادحا في حفر آبار النفط في البحرين، شأنه في ذلك مثل العديد من رجالات الخليج الذين عاشوا تجربة الشظف والمشقة في ذلك الوقت، وأنه نشأ في مدينة المحرق - التي مازال متعصبا لها كرويا - وتعلم في مدرسة الهداية الخليفية وهو يعتبرها أعظم من كل الجامعات، ثم انتقل بعدها إلى ست الدنيا ببيروت ليستكمل تعليمه العالي هناك، ولكن نقطة التحول الكبرى في حياته كانت بطبيعة الحال هي هزيمة ١٩٦٧، تلك التي جعلته يترك المنصب الوزاري الذي كان يتولاه ليتفرغ للبحث والتأليف، والنتيجة أننا خسرنا سياسيا وظفرنا بمفكر، أو على وجه الدقة خسرنا أحد المسؤولين العرب الذين لاهم لهم إلا التبرير وتغطية كل شيء، وظفرنا بناقد يقظ الضمير ينقد ويعري ولا يعرف في الحق لومة لائم.

ويكشف محورا آخر عن الاهتمامات الأدبية للانصاري، فهو قبل أن يكون مفكرا كان أدبيا ومتذوقا للأدب، ولعل هذا

هو السر وراء الأسلوب البلاغي والمشرق الذي يكتب به، وتلك البساطة اللغوية التي يعرض بها القضايا الفلسفية والفكرية المعقدة ، وهذا الحس الأدبي هو الذي أهله لصك مصطلحات جديدة خاصة به، سهلة العبارة وعميقة الدلالة في الوقت نفسه، وجعله هذا واحداً من أقرب المفكرين العرب إلى قلب القارئ العربي.

ويناقد الجزء الأكبر من الكتاب قضايا الفكر القومي، وقضية النهضة العربية كانت دوماً هي القضية الأساسية التي تتمحور حولها كتابات الأنصاري، وقد بدأ كما نرى من خلال العديد من مقالات هذا الكتاب بنقد الفكر السائد لدى النخب العربية الذي يغلفه الماضي وتطفئ عليه روح القبيلة، ثم انتقل بعد ذلك إلى دراسة البنى التحتية للمجتمع على مستوى الواقع، وما يفرزه من تأزم سياسي مزمن في الحياة العربية، وكما قلت فإن هذه المقالات يمكن أن توضح لنا مراحل التطور الفكري الذي خاضه الأنصاري وصولاً إلى هذا المنهج الجدلي، ويمكن أن يلمس منها المرء مدى الحيوية والديناميكية الفكرية لهذا الكاتب، ومدى سعيه الدؤوب من أجل البعد عن التقليد والبحث عن الابتكار.

لقد كتب الدكتور محمد جابر الأنصاري حوالي ١١ كتاباً، كان أولها كتاب «العرب والعالم سنة ٢٠٠٠» وقد نشر هذا الكتاب في بيروت عام ١٩٨٨، وانتهى بكتاب «الناصرية بمنظور نقدي»، الذي نشره عام ٢٠٠٢ بمناسبة مرور ٥٠ عاماً على قيام الثورة المصرية. والكتاب الذي بين أيدينا هو الكتاب الثاني عشر الذي خصه المؤلف بمقدمة جديدة، أقول هذا الكتاب هو مفتاح دقيق لبقية الكتب الأحد عشر.

تقدمة المؤلف:

مراجعات الزمن الصعب

خيط واحد ينتظم هذه الكتابات التي نشرتها «العربي» على مدى ٣٦ عامًا، من ١٩٦٩ إلى ٢٠٠٤. لكن ألوان هذا الخيط تباينت، بل ربما تناقضت، باختلاف ألوان الطيف العربي في لوحة التقلبات العربية ومنعطفاتها الأليمة التي لا يمكن لأي إيديولوجيا عربية، أو نظام عربي، أو مفكر عربي، الزعم بالتحسب لها خارج نطاق المفاجآت المذهلة التي لم تترك رأسًا عربيًا إلا وأصابته بالدوار.

لا نتهم أحدًا ولا نبرؤه، وإن كانت الأمانة الموضوعية تقتضي القول إن ثمة ترسبات خطيرة في الوعي والواقع لم يتم الإقرار بها معرفيًا، في الخطاب العربي منذ بداية «النهضة»، وخاصة منذ انطلاقة الحركة القومية العربية، فعالت دون الرؤية العلمية الصريحة وأدت إلى التفكير بالأمانى والانفعالات ومغالطة الحقائق من ذاتية وخارجية، ليس لدى الأفراد والأنظمة فحسب، وإنما لدى قطاعات واسعة من المجتمعات العربية حان الوقت لمصارحتها بما لا تريد الاستماع إليه.

وقد عمد شاعر وكاتب ومسئول عربي في وزن غازي عبد الرحمن القصيبي إلى قناع الروائي وتكثيك اللامعقول في كتابه «العصفورية» ١٩٩٦، للكشف عن تلك الألوان والخطوط في اللوحة السورالية العربية المعاصرة،

حيث العصفورية لا تمثل مستشفى بيمينه، بل هي البيت العربي كله بين محيط وخليج في عصر اللامعقول الذي لم يخرج منه العرب بعد .
ما فعله القصبي كان وسيلة هنية ناجحة أوصلت «الرسالة» في إطارها البانورامي التصويري الفني، وذلك ما فعله روائيون آخرون، قبله وبعده، من نجيب محفوظ إلى حنا مينه إلى عبدالرحمن منيف وآخرين.
لكن مشاق الطريق وتبعاته تبقى من نوع آخر أمام الباحثين والمفكرين والمعالجين لقضايا العلوم الاجتماعية والإنسانية بالأسلوب العلمي المباشر. وقد زاد المصاعب أمامهم على امتداد الحقبة استشرى نوع من الكتابة، اعتبرت جديدة، لكونها أصداء متأخرة لبعض المدارس الغربية في التحليل والنقد، لكنها، عربياً، جاءت في جوهرها إعادة إنتاج للتراث الخرافي في الموروث، باسم الحداثة وما بعدها، عاكسة جنوح المزاج الغربي إلى اللامعقول ليخفف من غلواء عقلانيته، فكانت هذه الكتابة المدعوة جديدة ردة في وجه العقلانية الغربية التي مازال التطور التاريخي العربي، بأمس الحاجة إليها، ويمزلة استساخ للامعقول العربي الراهن، ليس في نتائجها الذاتي فحسب وإنما - وهو الأخطر - فيما صاحبها من نقد وقرءات تجاوزت ضوابط العلم في الفهم والتفسير إلى فوضى الافتراضات والهواجس.

ويصعب اليوم القول ما الذي أضافته إلى حركة المراجعة الثقافية العربية غير شعارات «التخطي والتجاوز» التي تركت أجيالاً عربية في حال انقصاص عن الواقع.

بدأت الحقبة التي تتوالى فيها شهادتنا الفكرية هذه بصدمة هزيمة يونيو ١٩٦٧، وعلى الرغم من هولها، فقد كان التصور الأولي أنها «نكسة» سيتم تجاوزها في سنين قليلة. وقد أثبت الجهد العربي المكثف - المصري بالذات - في حرب أكتوبر ١٩٧٣ أنه يمكن تجاوز الآثار المباشرة لتلك الصدمة بالتخطيط العسكري والسياسي وبتضحيات الأجيال العربية المتعلمة والمدرية في مختلف الجبهات وعلى كل الصعد.

إلا أن الترسبات المقيمة للمسيرة العربية في مواجبة العصر، سواء على النطاق الوطني أو القومي، أثبتت أنها أعمق أثرًا من ذلك الجهد على هرادته الموحية بالأمل في تاريخنا المعاصر.

ولتوالي الكوارث والتراجعات بعد ذلك، من حرب لبنان إلى غزو الكويت إلى احتلال العراق، اختلط جلد الذات بتشخيصها ونقدها. ومازال من أعقد وأوجب المهام أمام العرب جميعًا، ولا أخص مثقفهم ومفكرهم، أن يقبضوا الخيط الأبيض من الخيط الأسود وأن يتجاوزوا جلد الذات إلى معرفتها بموضوعية العلم، فلا بد للمرء أن يخرج من ذاته ليمرّرها، على الصعوبة البالغة لهذا الاستبطان الذاتي الذي لابد منه لكل عربي في هذه اللحظة من تاريخه.

هذه الشهادات المتوالية في «العربي» تمثل خلاصات واستنتاجات لمؤلفات وأبحاث عدة في تكوين العرب السياسي والفكري كان هدفها تحقيق هذه الغاية التي لم تسلم من مظنات اتهام.

فلأنها لم تواصل خطاب التمني والأمال والوعود المعسولة التي ليس أسهل من اجتارها في زمن التآزم، فقد تصور البعض المتعجل والباحث عن الأنبياء السعيدة والإدانات السريعة للآخرين من خصوم وأعداء، أن هذه المؤلفات تجلب اليأس وتحبط الأمة التي لم يحبطها أكثر من بائسي

الأحلام والأوهام مرحلة بعد أخرى، وآمالها تتكسر فوق صخور المغامرات الخارجية على منطلق التطور والعصر.

كان الحديث عن «العوائق» وتضاريسها المجتمعية والتاريخية محاولة معرفية لتفسير لماذا لم تتحقق آمال الأمة بعد، وليس بطبيعة الحال، لوضع الاستحالة أمامها كما توهم ذلك البعض. ونزعم أن هذا المسح المعرفي للأرض العربية، ماضيًا وحاضرًا، محاولة لتقديم خارطة طريق من داخل المسار العربي، لأي اتجاه أو تيار وطنيًا كان أم قوميًا أو دينيًا، فالأرضية واحدة وتخطيط البيت هو الذي يمكن أن يتنوع، إذا ضمنا رسوخ الأسس، ولكن إن جهلنا طبيعة الأرض التي نبني عليها، فلن يقوم لنا ببناء بأي شكل كان.

والمتتبع للسجلات العربية حول مختلف القضايا العامة سيلاحظ أن السجل يجري ذاتيًا وانفعاليًا وحزبيًا دون اعتبار للمعطيات الموضوعية التي تحكم طبيعة تلك القضايا. وكما اختلط جلد الذات بفهمها، اختلط الرأي بالعلم وغيّبه فلا تدري أهو رأي أم علم؟

لذلك فليس من المبالغة القول، إن اللحظة العربية الراهنة، يجب أن تكون لحظة معرفية، لحظة البحث عن حقيقة الأمة والعالم، على إلحاح المهام الأخرى من سياسية ونضالية.

فهذه الأمة لم تنقصها قط شجاعة التضحية والفداء، ولكن هذا الكم الهائل من التضحيات أهدر أولاً على مذابح الجهل بالحقائق، وازدراء المعارف من ناحية، ثم تواصل هدره من ناحية أخرى لغياب خطط البناء بنفس طويل، وذلك ما تحتاج إليه أي أمة في عصرنا، مهما امتلكت، بداية، من بطولة المواجهة في ميادين القتال، الذي لم يعد يفني وحده عن بطولة امتلاك القدرة الحضارية الشاملة التي هي محرك الانتصار النهائي في أي معركة على عوائق التخلف التاريخي... «التخلف» الذي نفتقد أنه قضية العرب الأولى، إذا أردنا ألا تبقى قضية فلسطين جرحًا مفتوحًا إلى ما لا نهاية، وأن تتحول من «قضية أولى» إلى هامشية أو مؤجلة.

في ضوء تلك التقلبات وما كشفته من حاجة إلى نقد الذات وتبيان مواضع النقص والقصور التي تمثل «العوائق» المانعة لحركة التقدم في الذهن الجمعي والواقع المجتمعي - التاريخي المتوارث الشامل، كان لا بد من هذه المراجعات في الفكر القومي وبالتالي في العروبة والثقافة والنهضة. وهي مراجعات تؤثر إلى أن «العروبة» تملك من المقومات والإمكانات الحضارية والإنسانية أعماق بكثير مما سجنتها فيها الأيديولوجيات القومية المسطحة، وإن كان ثمة سقوط فهو لهذه الأيديولوجيا وليس للعروبة في حد ذاتها.

لقد أثبتت التجارب المتتالية، وعلى الرغم من الكوارث والتراجعات، أن العرب أمة «موحدة الوجدان بالرغم من تفرق الكيان» ولكن علينا ألا نستترف هذا الوجدان الموحد الحي إلى نهايته وأن ننظر بعين جديدة، في ضوء تجارب العصر، إلى الوسائل المجدية التي يمكن أن تؤسس عليها الدعائم المشتركة لذلك الكيان المتفرق إلى الآن، فاجترار المشاعر وحدها لا يخلق كياناً، ولا نهوضاً، ولا بد من فعل قومي جديد ومختلف، لأن التاريخ لا يعيد نفسه بالاستسماع الذي تتصوره الحركات القومية والدينية.

وأول مدخل لذلك - في تقديرنا - عبر هذه الشهادات - التي نشرها مجلة «العربي» على جمعها بين دفتي كتاب - هو التوجه إلى مشروعات البناء الداخلي الإصلاحي في كل وطن من الأوطان العربية التي لا وجود لكيان الأمة دونها وإعادة الاعتبار إلى المفهوم الوطني الذي تغيبه الدعوات فوق الوطنية - من قومية ودينية - قبل أوانها ولحظتها التاريخية المناسبة، والترسبات دون الوطنية - من قبلية ومذهبية - التي تشرئب برأسها من جديد للتراخي في مواصلة مسئوليات البناء الوطني على الصعيد الرسمية والأهلية ومن يعجز عن بناء وطنه الأصغر ماذا يمكنه أن يفعل لوطنه الأكبر.

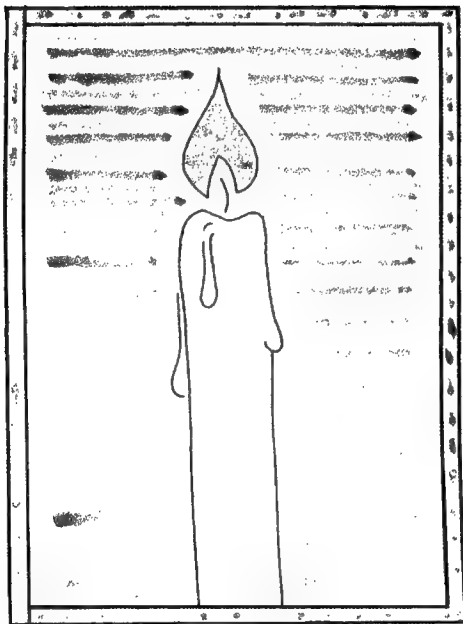
على أن يكون هذا البناء الداخلي الوطني الذي ندعو إليه منفتحاً على جواره القومي قبل كل شيء، ثم على جواره الإنساني، في عصر لا يعترف

إلا بالكيانات الكبيرة الآخذة بشروط التقدم الحضاري في هذا العصر، شريطة أن تعرف كيف تتفاهم الوحدات الأصغر في إقامة كياناتها الأكبر بلا جبر أو قهر، وإلا فلا ضمان لكل ما تبنيه في حدودها الضيقة، ولا لأي كيان يفرض بالقوة، من جهة أخرى.



عبر هذه الحقبة التي لم تكن في حسابان العرب، وفرضها عليهم واقع العالم - قبلوه أو رفضوه - يتساءل المتأمل كيف يمكن «التأريخ» مستقبلاً لها؟ كيف سيكتب مؤرخو المستقبل فصولها، وكيف ستبدو ضمن السياق العام لتاريخهم وتاريخ العالم؟

هذا بعد أن تصبح تاريخاً، ويأتي ما بعدها، ليضيء مغزاها. أما اليوم فليس لنا غير هذه المحاولات في الرؤية، لعلها تصيب أكثر مما تخطئ.



المحور الأول

أحاديث مع الذات.... والآخرين

- مرفأ لحقيقتنا الضائعة
- عندما كانت ابتدائية أمس
- أنصر من جامعة اليوم
- نحن في (علاقة مشوهة)
- .. مع النفس
- بين الاستشهاد والانتحار
- في وداع القرن العشرين

مرفأ لحققتنا الضائعة *

بقلم: الدكتور محمد جابر الأنصاري

هل تبدأ ذاكرة الإنسان لحظة ارتطام وعيه الطفولي بحقائق الحياة، الأشياء؟ أم أن لهذه الذاكرة بداية أبعد غورا بآزمان وعصور؟



لا أقصد بذلك مذاهب «التقصص» القائلة إن للإنسان «حيوات» سبق عاشها في أزمنة وأمكنة أخرى، فما ذلك إلا رجم بالغيب، وإن كان لا يخلو من إثارة لبعض النفوس التي تتجاذبها الأسرار الماورائية.

لكني قصدت: إن كان الإنسان مجرد كائن فرد محصور في ذاتيته المباشرة، فإن ذاكرته لا تعدو كونها رصيده الشخصي من شريط العمر.

أما إذا كان الإنسان يتعدى فرديته، و«أناء الصغرى» إلى مكوناته الأعمق والأبعد في الزمان والمكان- وهذا قدر الكاتب بالأخص- فإنه لا مندوحة من تجاوز الذاكرة المفردة إلى الذاكرة الجمعية التي كونته- زمانا ومكانا- فصار من قدره أن يكون بؤرة لاقطة لابعادها المتباينة، ونسيج عاكس لخيوطها وألوانها المتشابهة.

وإذا كان «المكان الأول» لذاكرة اللاوعي، السابق لتفتح الوعي، لدى الإنسان الفرد هو رحم الأم، فإن «المكان الأول» لذاكرة «الإنسان-

الجمع» هو حضن الوطن بترابه وموقعه وإرثه المتراكم عبر التاريخ. فالمكان الأول بهذا المعنى حضوره في الإنسان أيا كانت مؤثرات الأزمنة والأمكنة الأخرى «فحنينه أبدا لأول منزل».

وفي البحرين المكان / الوطن- في قلب الخليج العربي المتصل بقارات وبحار- تلقيت بعضا من أعمق فواعل التكوين: التآلف الواقعي مع النفس، الانفتاح على الآخر وشهوة الوصول والاستماع إليه، التمرس بالاتصال مع الذات والانفصال عنها في الوقت ذاته ضمن براحة ذهنية ونفسية تتعد لتقترب، من أجل حميمية أصدق ومعرفة أوعى للنفس وللآخر.

لم يكن هذا مجرد اكتساب ذاتي، فالبحرين موضوعيا هي البلد العربي الوحيد الذي يتفرد كليا بجغرافية الجزر في الوطن العربي. إنه متصل بالكيان العربي أوثق اتصال لكن براحة مائية من الخليج تفصل أرخبيله عن اليابسة الأم في جدلية برمائية- مكنته من المزج والتوليف في هويته بين ثوابت الصحراء الراسخة ومتغيرات البحر المتحرك، وذلك في تقديري مفتاح فهمه ثقافيا ومجتمعيا- كما أتاحت له من جانب آخر جدلية الانفصال / الاتصال، والابتعاد / الاقتراب كما لم يتح جغرافيا ومعنويا لأي بلد عربي.. وهو مراس

أعتقد أننا نحتاج إليه عربيا أكثر من أي وقت مضى أعنى ممارسة الاقتراب من النفس عن «بعد» يسمح بسبر الذات عن صفاء رؤية لا يتحقق إلا بهذا الابتعاد من أجل الاقتراب (وذلك ما مررت به في حياتي الشخصية، حيث ابتعدت عن الوطن لسنوات، لأقرب منه). هذه الميزة أكتسبت مجتمع البحرين وإنسانها القدرة على تأمل الذات العربية التي هي جزء منها بشيء من الحيدة والمحايدة التي إن كانت في صميم الداخل إلا أنها تستطيع رؤيته تأمليا من خارجه. لربما كانت عبارة صلاح عبد الصبور «أجافكم لأعرفكم» خير معبر عن هذه الحالة على أن يفهم الجفاء بأنه جفاء التصافي. ولصغر حجم البلد مع حساسيته ورهافته الحضارية والثقافية استطاع أن يستمع أكثر مما يسمع.

فقد اهتمت أقطار الثقل العربي بتسميع ما لديها من دعوات وأيديولوجيات إلى العرب الآخرين، أما البحرين فانشغلت بالاستماع إلى جوارها الأقرب والأبعد، القومي والعالمي، فاكتمت من الاستماع على الأرجح أكثر مما كسب غيرها من التسميع في وطن كبير مازالت أغليته تستمع إلى صوتها المنفرد مع قلة إصغاء للصوت الآخر.

وهي الفضاء الوادع والمنفتح للجزر والبحر والإنسان التقت المتغايرات، وربما الأضداد، وتعلمت التعايش والتوافق. ومثلت البحرين ساحلا وجزرا، تحت اسمها التاريخي «دلمون»، صلة الوصل بين حضارة وادي الرافدين وحضارة وادي السند ثقافة وتجارة. ومن مفارقة دراما الصراع المعهود في وادي الرافدين بتقلباته المفاجئة، حولت الأسطورة السومرية- بالمقابل- أرض البحرين المجاورة لها جنوبا إلى أرض للمخلود الهادئ السمح، وجاء جلجامش باحثا بين ثلوثها الأبيض عن اللؤلؤة السوداء الزامرة لخلود الأبد. وبانتظر لتعايش المتغايرات والأضداد على أرض البحرين مقابل اضطراعها فوق أرض الرافدين ذهبت الميثولوجيا السومرية إلى

حد التخيل أنه في أرض دلمون يتعايش الحمل مع الأسد والعصفور مع الثعبان، ولا ينعب اليوم ولا يشيخ الإنسان، كما ورد نصا في نشيد سومري مقدس عن البحرين.

وعند هذا النشيد البحرين / دلمون «ميناء العالم كله»، وذلك ما تحقق لها منذ فجر تاريخها ميناء تجارة وبالتالي ثغر ثقافة وحضارة. وظلت البحرين منذ فجر عروبتها أيضا- في جزرها خاصة، وفي إقليمها التاريخي بعامة- تمثل أثلافا للمختلف بمواصلة انفتاحها على بحار العالم وثقافته من ناحية، مع تفاعلها الحميم مع براري العرب بادية وحاضرة. وكانت هي حاضرة البحر التي تعايشت فيها، قبل الإسلام وبعده، المسيحية مع الزرادشتية مع الهندوسية، وتقاسم فيها الإخوة في البيت الواحد المعتقدات الدينية المتباينة، حتى قال قائلهم عن رهطة وعشيرته:

واني وإن كانوا نصارى أحبهم

يرتاح قلبي نحوهم ويتوق

وفي العصر الحديث كانت البحرين أول فضاء على أطراف الجزيرة العربية ينفس لإقامة الكنائس في اقتراب وادع من مساجدها وحسينياتها المؤلفة هي الأخرى في تباين حميم. لذا لم يأت الفصل الخاص بالفكر المسيحي العربي وبالفكر الشيعي بين عقلانية عربية وعرفانية فارسية في أوسع مؤلفات كاتب هذه السيرة الوجيزة: (الفكر العربي وصراع الأضداد)، لم يأت اهتماما محض أكاديمي من جانبه بقدر ما كان معايشة حياة كانت البحرين مسرحها الأصل.

وعلى مدى التاريخ الإسلامي شهد إقليم البحرين فكريا وسياسيا توتر الجدلية بين دول الخلافة والقوى المعارضة والمنتردة حقبة بعد أخرى، فمن هنا مر الخوارج والزنج والقرامطة بين آخرين مما اصل في لاشعورها الجمعي حس الجدل التاريخي والفكري دون أن تتخلى عن ثوابتها عروبة وإسلاما وجماعة، فكانت الغلبة دائما

لصيغة التعايش المختلف، لكن في إطار الجماعة المؤتلفة منذ العيونيين إلى يومنا هذا .

لربما بدت هذه الصورة التي أرسها للوطن صورة تجنح إلى المثالية والرومانسية خاصة بمقياس واقع الزمن الزاهر ووقائعه . لكنها صورة المثل الأعلى التي أوحاها إلى الوطن واستقيتها منه في تصوري لحياة الفكر وتعايش الأفكار بحثا عن المتماثل في المتباين وكشفا عن المتباين في المتماثل، كما عاينت ذلك في كتابي المذكور وغيره من المؤلفات .

أما بحرین العصر الحديث فأعتبرها «حالة مشرقية» في الخليج . حالة مشرقية يعتمد فيها الإنسان على كده وفكره أكثر من اعتماده على ثرائه وماله، وليس فيها من نقط كما - عبر كاتب غربي - إلا ما يكفي لتزييت العقول، وكان هذا التميز في أساس ريادتها للخليج الحديث، وهي ريادة أدعها لشهادة التاريخ، كي أعود لتاريخي مع المكان والزمان والفكر، عبر هذه المرافئ .

وأنا كمواطن من البحرين لا تدهشني عولة اليوم كثيرا . فقد عشنا العولة وتجرعناها طوعا أو كرها، سلبا وإيجابا ولم تكن شرا، لكنها بمقياس ما لدينا في الواقع العربي من شرور ذاتية بل كانت هذه المؤثرات الخارجية، أحيانا أهون الشرين . وعلى كل حال فقد كانت حينئذ عولة حاسرة الرأس، مكشوفة الوجه لم تتقنع بدعوى حقوق الإنسان ولا بالديمقراطية ولا حتى بأبسط حقوق العمال الذين كانت تضطهدهم شركاتها الجشعة، كان أبي مشاركا في حفر آبار البترول لإضاءة العالم ولم أجد إلى آخر دراستي الثانوية مصباحا كهربائيا واحدا أذكر في ضوئه مما قلص ضوه عيني . وأدركت على الفور معنى قول الشاعر العربي حين سمعته :
النفط من عرق الشعوب مقطر

ومن العيون تضجر الآبار

لذلك، وعلى ما شهدته الخليج من رفاهية وطفرات اقتصادية

هي العقود الأخيرة، فإنني لم أستسغ تقسيم العربي وشطره إلى «كائن نفطي» حسب تعبير بعض العرب خارج الخليج، و «كائن غير نفطي» كما يصفون أنفسهم، (في مثل هذه التشطيرات التي لم تجلب للعرب غير الفرقة كما بين رجعية وثورية، وبين قوميات آشورية وفينيقية... الخ، حسب تصنيفات الأيديولوجيا السائدة في منطقة الهلال الخصيب، وما أكثر تشطيرات هذه المنطقة المنشطرة على نفسها!).

فمن واقع كدح أبي في حفر النفط- منذ ١٩٣٤- قبل خمس وستين سنة، ومعه بالتاكيد الآلاف المؤلفة من رجال الخليج العربي، من جنوبه في سلطنة عمان إلى شماله في دولة الكويت مرورا بعمقه في المملكة العربية السعودية، من واقع الكدح الشريف لسنا في موقع نعتذر فيه لأحد عن رفاهية إن نالها أجيالنا الجديدة فبكبح آبائها وأجدادها في حرقة الشمس وضراوة الصخر. وإذا كان ثمة سوء استخدام للثروة في بلداننا، وهو واقع نملك الشجاعة للاعتراف به، إلا أنه شأن داخلي من شئوننا لنا وحدنا أن نقومه ونصلحه، دون وصاية أحد كما أصلحنا شأننا أيام الشدة والقحط، بجهدنا المتواضع دون نجدة من أحد، ورحم الله امرأ أصلح بيته قبل أن يمد يده إلى بيت أخيه.

وأيا كان الأمر، فعندما سيقول التاريخ كلمته بهذا الشأن، فقد لا يبقى على المحك سوى الدعم المصري لعرب الخليج، هي الضراء قبل السراء، وفي الشدة قبل الرخاء، منذ كانت مصر تبعث البعث التعليمية من خيرة معلميها لبلادنا في الخليج والجزيرة- وعلى حسابها إذا اقتضى الأمر- منذ أيام الملكية إلى أن أسهم نضالها القومي التحرري على الصعيد العربي في تحقيق الكثير من المطالب الوطنية والشعبية لعرب الخليج. وليس صدفة أن الذين زaidوا على مصر ونضالها التحرري في حقبة سابقة هم الجهات ذاتها التي تزايد على عرب الخليج اليوم. وقد حان الوقت لتجاوز احن

النفوس العربية جمعاء بنقد ذاتي شجاع لا يعرف الهوادة.
أعلم أنها قضية عربية شائكة ولا أطرحها للجدل، فهي جرح ذاتي ضمن هذه الملح الذاتية، وأرجو قبولها من ذوي قربانا على أنها شكوى إلى ذي مروءة وكل الأشقاء العرب هم كذلك في لحظة الصدق مع النفس، فلقد عشنا بشرف ونحن نحفر بأظفارنا آبار النفط في الخليج ونحافظ على عروبتنا في الوقت ذاته، ونؤكد انتماعنا اليومي للوطن العربي الكبير، شعوباً ومثقفين.
أبعد هذا، يكافئنا الشقيق بمثل هذا التجني؟ أي «نضال قومي»، وشرف قومي يستبجح تزييف الحقيقة، إلى هذا الدرجة، وتعميم هذه «النفطية» النفطية على كل عرب الخليج؟
أفمنعجب إن تدهورت أوضاعنا إلى هذا الحد، ونحن نمارس باسم القومية هذا التجني على جزء من حقيقتنا القومية في هذا الخليج الذي لم يحافظ على شيء كما حافظ على عرويته، رغم طلعته في الظهر من بعض أشقائه في... العروبة؟
وما ذنب عرب الخليج إن هبطت الثروة النفطية على فئات منهم فلم يحسن بعض أفرادها التصرف والتدبير؟ وهل مسلك الأثرياء العرب وياشواتهم في الأقطار الأخرى فوق مستوى الشبهات؟ بل هل مسلك القادة «الثوريين» منهم أقرب إلى الطهر والتشفاف؟ ولعلها ليست صدفة أن يكون قائل هذا البيت القديم شاعراً من الخليج وشرق الجزيرة (طرفة بن العبد):
وظلم ذوي القربى أشد مضاضة
على النفس من وقع الحسام المهند
فلمن يهمة إعادة اكتساب ذوي قرباء في الخليج من الأشقاء العرب في كل مكان أقول: لن يسترد الخليج إلا من داخله - طوعاً لا كرهاً - وبغلبة إيجابه على سلبه ذاته بذاته!
لقد مثلت هزيمة يونيو ١٩٦٧ ثم وفاة الرئيس عبدالناصر ١٩٧٠ نقطة تحول في حياتي حيث قررت بعدها مباشرة ترك المنصب

الوزاري الذي توليته في البحرين عشية استقلالها (١٩٧٠/١٩٧١) وذلك للتفرغ لبحث الدكتوراة في الفكر العربي ليس من أجل الدرجة ولكن لأتيح لنفسه أساساً فترة من التأمل والبحث والتمق النظرية. فقد تبين لي بعد هزائمنا العربية المتوالية أن أخطر ما نفتقده هو التأسيس المعرف لقضايانا، قبل الترويج الأيديولوجي لها، وإن الظن لا يغني عن الحق شيئاً. ومازلت أزداد يقيناً أن اللحظة التاريخية الراهنة في حياة العرب هي «لحظة ثقافية» ولحظة تصحيح للوعي المعرفي بالنفس والآخر، وأكثر منها لحظة سياسية ومواجهة خارجية، على ضراوة هذه الانشغالات الوقتية. ومنذ بداية عهدي بالتفكير والكتابة تنازعتني اهتمامات عدة بين أدب وفلسفة وسياسة واجتماع- تشوقاً مني للحقيقة الواحدة وراء كل العلوم- فلم أكن يوماً رجل التخصص الواحد أو الاهتمام الواحد. لذلك فقد وجدت في الفكر- أخيراً- ضالتي لأنه المنطقة المشتركة الجامعة بين هذه الاهتمامات، وهو الذي يمكن الكاتب من أن يصبح عابراً للتخصصات، لكن في منهج منضبط، وإن لم يمنعني ذلك من الكتابة الذاتية والسجالية التي تمثل وجهي الآخر وإجازتي المفضلة التي ألجأ إليها طلباً للراحة من الكتابة البحثية والأكاديمية. لذلك فرجائي من النقد والقراء أن يتأكدوا إن كان ما يقرؤونه لي هو بحثاً أم سجلاً. حتى لا يحاسبوا الباحث من خلال المساجل ولا المساجل من خلال الباحث!

بل لعلني لا أذيع سرا من أسرار «المهنة» إذا قلت إن الباحث بداخلي يقف له المساجل بالمرصاد، ويستفزّه، ويشاغبه ويدفعه دفعا للخروج من برود الباحث الأكاديمي.

انعكست اهتماماتي العابرة للتخصصات في كتب مثل: تجديد النهضة باكتشاف الذات ونقدها، الحساسية المغربية والثقافة المشرقية، ورؤية قرآنية للمتغيرات الدولية، وأخيراً: انتحار المثقفين العرب وقضايا راهنة في الثقافة العربية.

من بين هذه الكتب أستأذنكم في التوقف برهة عند كتاب (العالم والعرب سنة ٢٠٠٠) الذي صدر قبل عشر سنوات مايو ١٩٨٨م. وتعرض لمظلمة حقيقية لا شيء إلا أنه صادر باللغة العربية ولكاتب من العالم الثالث الذي أصبح يعرف بعالم الجنوب!

ورد في الكتاب بالنص في ذلك التاريخ: «الجديد، جديد القرن الواحد والعشرين أنه للمرة الأولى منذ ثلاثة قرون لن تكون جميع القوى الرئيسية قمة التوازن العالمي منتمية إلى الجنس الأوربي الأبيض، أو إلى الحضارة الأوربية الغربية، فالأول مرة في تاريخ العالم الحديث تقوم قوة حضارية غير مرتبطة بعميل الغرب وانحيازاته، وغير مرتبطة بأي عدا تاريخي للعرب والمسلمين، أعني بها القوة الآسيوية في الشرق الأقصى هذا التحول الخطير في بنیان القوة العالمية هل يستوعبه العقل الاستراتيجي العربي... وتضمن الكتاب شرحا مسهبا لهذه الرؤية يمكن الرجوع إليه في موضعه».

كانت هذه محاولة في طرح فكرة تواجه الحضارات من وجهة عربية وقبل ظهور صيغة ديفيد هنتجتون لها بسنوات، والتي عرفت بنظرية صدام الحضارات. إضافة إلى ما تضمنه الكتاب المذكور من إرهابات بشأن المتغيرات في المعسكر الشرقي وقيام ألمانيا الموحدة وذلك قبل سقوط جدار برلين بعام ونصف.

ضاعت هذه الإرهابات- بطبيعة الحال- في زحمة اهتمام المثقفين العرب بنظرية هنتجتون. إذ لا بد أن يأتينا «الجديد» من الغرب ليبهرنا.

ثم نتحدث عن ضرورة الاستقلال الفكري!

هذه إشارة أسجلها فقط للمؤرخ الموضوعي لتاريخنا الفكري، ولا أريد من خلالها شهادة انصاف، لعلمي أن هذا من أندر الأشياء في حياتنا العربية وعلينا أن نتعايش مع قلة الانصاف في معظم الحالات، خاصة من ذوي قريانا!

انتقل أخيرا إلى أهم المرافيء التي توقفت فيها في السنوات

الأخيرة. إنه مرفأ البحث عن حقيقتنا العربية في جانبها: مستوى الوعي (البنية الفوقية) ومستوى الواقع (البنية التحتية).

فيما يتعلق بالمشروع الأول، دراسة البنية الفوقية، يمثل كتاب (الفكر العربي وصراع الأضداد: تشخيص حالة اللاحسم في الحياة العربية) - المرجع الأساس لهذا التشخيص، بالإضافة إلى كتاب (تحولات الفكر والسياسة) الصادر مطلع الثمانينيات.

يستند هذا المشروع البحثي بتبسيط شديد إلى الفرضيات التالية:

أولاً: الفرضية الرئيسية في هذا المشروع أن الفكر التوفيقي في الحياة العربية الحديثة يمثل أيديولوجيا اللاحسم في هذه الحياة.. وهي ظاهرة مستمرة منذ ما عرف بفجر النهضة إلى يومنا هذا، وذلك نظراً لتعددية النقائص والأضداد في واقع هذه الحياة- حيث لم يتيسر الحسم التاريخي بينها- بعد- جاء الفكر التوفيقي في البنية الفوقية تعبيراً عن «حالة اللاحسم» في البنية التحتية على أرضية الواقع الاجتماعي والسياسي والحضاري الذي لا يزال يعاني تعارض تلك الأضداد دون حسم يذكر: بين الوطني وما دون- الوطني، ثم بين الوطني والقومي، ثم بين القومي والديني، ثم بين الديني والعصري، إلى آخر هذه السلسلة من الثنائيات غير المحسوم بينها في الحياة العربية الحديثة.

ثانياً: وهنا لا بد من تنويه منهجي، وهو أن هذا المشروع لا يمثل دعوة إلى التوفيقية ولا يبشرها بها- كما توهم البعض- وإنما هي محاولة معرفية في التشخيص والتوصيف، ثم التحليل والنقد لظاهرة أعتقد أنها من أخطر الظواهر في الحياة العربية واقعا وفكرا. إن هذا المشروع في حقيقته هو دعوة لتجاوز التوفيقية، بعد تشخيصها ونقدها.

ثالثاً: هذا التوفيق السياسي الأيديولوجي ليس غريباً عن البيئة

الفكرية السائدة في مجتمعات المنطقة العربية وفكرها بعامه، فمن تعادلية توفيق الحكيم الكاتب الفرعوني المصري إلى مدرحية أنطون سعادة مؤسس الحركة القومية السورية في المشرق، في الأوساط غير المتفتحة أساسا للأغلبية الدينية أو المذهبية السائدة، يرتسم هذا المنشور التوفيقي الواسع، بحيث يمكن أن ندرج ضمن هذا المجرى تيارات فكرية وسياسية بدت متناقضة أمامنا على صعيد السياسة الأنية، لكنها تنتمي بنسب فكري واجتماعي مشترك وجامع بينها وهو حالة اللاحسم وعدم القدرة عليه على أرضية الواقع.

أما المشروع البحثي الثاني الذي استحوذ على اهتمامي في السنوات الأخيرة فقد كان بالمقابل، تشخيصا للبنية السوسيولوجية التحتية لمجتمعاتنا العربية- بعد أن درست البنية الفوقية (الوعي) في المشروع الأول. وأستطيع الزعم بأنني أتميز بهذا المشروع البحثي بالذات عن معظم زملائي وأساتذتي المفكرين العرب، فإذا انصبت مشاريعهم الفكرية في نقد «الفكر» أو نقد «العقل» فإن مشروعني البحثي هذا يتصدى لنقد الواقع، الواقع بمعناه التكويني والتركيبى العميق في الكيان العربي الجمعي ماضيا وحاضرا، إن «نقد الواقع» بهذا المعنى هو مطمحني البحثي الكبير، ليقيني أن جميع أشكال الفكر والنظم والسلوك هي في التحليل النهائي نتاج ذلك الواقع الذي لا بد من تفكيكه واختراقه للخروج من وطأته.

والفرضية الأساسية للمشروع الثاني أن التآزم السياسي الشامل وما أفرزه من هزائم ونكبات في الحياة العربية لا يمكن تفسيره كليا بصور الأنظمة السياسية ومؤامرات الأعداء على ما لهذه العوامل من تأثير- وإنما يجب الرجوع إلى تأمل طبيعة تكوين «القاع السوسيولوجي» العربي وبناء العشائرية والطائفية، إلخ التي تقرر تلك الأنظمة والمسلكتيات المختلفة والظواهر السياسية السالبة. وأنه ما لم يتم تشخيص تلك البنى القبلية والريفية المميقة لنمو المجتمع المدني/ المدني وتطوره الديمقراطي وتحوله إلى دولة المواطنة

الحديثة، دولة المؤسسات والنظام والقانون، فإن مجتمعاتنا العربية ستبقى في أوضاعها الراهنة من التخلف السياسي والتخلف الحضاري الشامل وستظل تفرز النوع ذاته من الأنظمة مهما تغيرت تسمياتها.

وقد تمثل هذا المشروع البحثي في ثلاثة مؤلفات:

- تكوين العرب السياسي ومغزى الدولة القطرية (١٩٩٤).
- التآزم السياسي عند العرب وسوسيولوجيا الإسلام (١٩٩٥).
- العرب والسياسة: أين الخلل؟ (١٩٩٨).

ومؤدى هذا المشروع أنه على الرغم من التآلق الروحي والعقلي والعمراني للحضارة العربية الإسلامية، فإن تاريخها السياسي وفكرها السياسي ظلّا أضعف عناصرها على الإطلاق واشدها ارتباكاً.

وباختصار شديد، يمكن إجمال الصورة المعقدة على النحو التالي:

١- لم يحدث في أي منطقة من مناطق العالم أن تواجهت البادية والحضارة، الصحراء والمدينة كما تواجهت هيكلياً في المنطقة العربية. فحيث أحاطت البوادي والصحاري بأطراف الصين والهند والقارة الأوربية دون تأثير حاسم في دواخلها حول الاختراق الصحراوي والرعي المراكز الحضرية العربية إلى جزر منعزلة في بحر من الرمال حسب تعبير علي الوردي، مما خلق جدلية بالغة التوتر انتقلت من الواقع الجغرافي والاقتصادي إلى صميم المجتمع والثقافة والسياسة، وهي خصوصية عربية مثقلة بالأعباء إن كان الدارسون قد مروا بها لما فإنه لم يتوقف حيالها كموضوع للدرس الدقيق- بعد ابن خلدون- غير المفكر الاجتماعي العراقي الراحل على الوردي في دراسته للشخصية المجتمعية في العراق بخاصة والوطن العربية بعامه.

٢- هذه الجدلية نتجت عنها في مسار الحضارة العربية قطيعتان:

أ- قطعة المكان بمباعدة الفراغات الصحراوية الهائلة بين مراكز التحضر مما حال دون نشوء النسيج العمراني المتصل الذي يعتبر الشرط الأول لقيام الدولة واستمرارها، وهذه القطعية المكانية المتطاولة هي العامل الانفصالي الطبقي الأكبر في الوطن العربي، سواء في التكوينات الاجتماعية أو السياسية.

ب- قطعية الزمان بحدوث الاجتياحات الرعوية المتتامة لمواصم الحضارة مما أعادها مع تراكمها الحضاري ومؤسساتها السياسية إلى ما يقرب من نقطة الصفر حقبة بعد أخرى. هذا بالإضافة لموجات التصحر المتكررة التي دهنت حضارات ودولا بأكملها تحت الرمال.

أسهمت هاتان القطيقتان (قطعية المكان وقطعية الزمان) في إعاقة النمو المستمر للمجتمع الحضري المستقر الذي هو قاعدة الدولة وأساس تطورها ووحدتها. ونجمت عن ذلك التبعثرات القائمة في الواقع العربي؛ تعددية المراكز الحضارية، بدل مركز رئيس واحد، تعددية البنى المجتمعية من قبائل وطوائف ومحلات، تعددية الكيانات السياسية المضطربة تبعاً لذلك.

وهي تبعثرات لا تعاني منها بالدرجة ذاتها كيانات حضارية وسياسية كبيرة في آسيا الموسمية المطيرة كالصين واليابان والهند التي ساعدت مجتمعاتها النهرية الحضرية ذات النسيج العمراني المتوحد على احتواء ما فيها من تبعثرات أخرى لمصلحة المجتمع الكبير ودولته الواحدة. (ففي الصين مثلاً نرى التطابق بين دائرتها الحضارية ودائرتها السياسية المتمثلة في الدولة الصينية المستمرة، بينما تعددت الدوائر السياسية من دويلات وكيانات داخل الدائرة الواحدة للحضارة العربية الإسلامية).

٣- هذه الخصوصية الجغرافية والمجتمعية في المنطقة العربية أثرت في تكوينها السياسي على النحو التالي؛
تقطعت استمرارية الدولة، وتأرجع العرب بين وضعية الدولة

واللادولة عبر تاريخهم السياسي. وترحل المركز السياسي لدولهم الغالبة كما لم يحدث في تاريخ أي أمة أخرى، الأمر الذي لم يتح لهم خبرة العيش في دولة مستقرة ومستمرة والتمرس بالتعامل السياسي في إطار مؤسساتها وقوانينها ومفاهيمها. وإذا أخذنا في الاعتبار أن الدولة مدرسة السياسة، وأن ممارسة السياسة خارج نطاق الدولة تبقى قاصرة وناقصة، حيث لا ممارسة سياسية حقيقية خارج الدولة أدركنا قصور التجربة السياسية لأغلب المجتمعات العربية التي توزعت تجربتها السياسية بين الخضوع لسلطة خارجية كالسلطة المملوكية الوافدة في المجتمعات الحضرية الزراعية والتجارية، أو الخضوع للسلطات القبلية التي هي نقيض الدولة في المجتمعات الرعوية. وفي الحالتين فإن الممارسة العربية الذاتية لسياسة الدولة على المدى التاريخي كانت تقتقد التمرس الإيجابي بهذه التجربة الدقيقة في حياة الأمم.

٤- في ضوء ذلك يمكن القول إن الدولة الوطنية الراهنة في العالم العربي، بكل أوجه القصور فيها، ومع الإقرار بأنها تمثل تجزئة استعمارية في بعض الحالات، فإنها من حيث الواقع التاريخي وعلى النطاق الشامل للمجتمعات العربية أول تجربة للمعرب في الدولة وهي الوحدة، في الدولة بمعنى ممارسة العيش في نطاق دولة ثابتة بصفة مستمرة، وفي الوحدة في الدولة بمعنى الشروع في توحيد التعدديات والبنى المجتمعية وانصهارها في نطاق مجتمع مدني ودولة وطنية واحدة. وهي خطوة تاريخية لا بد منها للوحدة القومية التي لن تكون غير حاصل جمع الوحدات الوطنية. وحيث لم تشهد المنطقة العربية انقطاعاً إنمائياً حقيقياً في تاريخها- بالمعنى الفيوذالي الأوربي والياباني فقد جاءت الدولة الوطنية في بعد من أبعادها لتمثل هذه المرحلة الانقطاعية المتقدمة تاريخياً والممهدة للوحدة القومية في تاريخ المجتمعات الأخرى. فالدولة القطرية العربية يمكن النظر إليها بتجريد فكري كمرحلة انقطاعية مؤجلة

في عصر الرأسمالية العالمية والسيادات الدولة. (تكوين العرب السياسي).

٥- إن الاختيار التاريخي لهذه الدولة الوطنية يتمثل في مدى قدرتها على صهر التعدديات والبنى والمجتمعات التقليدية في بوتقة مجتمع مدني موحد يستند إلى تمدين الريف والبادية، بدل بدونة المدينة وتربيفها ويفتح المجال أمام القوى المدنية الوطنية المشتركة إمكان العمل السياسي المعقلن الحديث في وجه العصبية السياسية التقليدية. وما لم يتم تمدين هذه القوى ودمجها في مجتمع مدني الطابع، مدني القاعدة، فإن الحديث عن الديمقراطية في البلاد العربية سيبقى حديث خرافة.

وبالمقابل فإن الوحدة العربية ستبقى شعارا طوباويا إذا واصلت استنادها إلى ظاهرة الوحدة المعنوية في الثقافة والشعور عند العرب ولم تجد لتوحيد بناها وتعددياتها المجتمعية الحقيقية المعيشة عبر هذه الدولة الوطنية التي تمثل الإمكانية العملية والمعبر التاريخي لأي وحدة عربية ممكنة ومن هذه الزاوية يمكن أن نرى مثلا أن الوحدة اليمنية المتحققة اليوم على الأرض اليمنية كلها هي بلا جدال أكثر واقعية وفائدة وديمومة من انضمام اليمن الشمالي إلى ما عرف باتحاد الجمهوريات العربية في يوم من الأيام. من هنا فإن العمل الوطني من هذا المنظور، وإن بدا أقل احتفالية من الإعلانات الحدودية القومية العارمة، فإنه قد يكون أكثر نفعا على المدى الطويل. وما يبدو لنا أنه عصر انحطاط عربي نعيش الآن يجعله دهاء التاريخ ومكره بداية لعصر عربي أفضل بشرط أن نعرف كيف نفكك هذا المكر التاريخي ونمتلك الوعي القادر على كشف آلياته الموارية والمخادعة.

هل بدا هذا المرء الأخير شديد الوطأة بمراسيه الثقيلة؟ لربما كان كذلك، لكن لا مفر من الغوص إلى أعماق العربية لاكتشاف الذات، وبعد مرءاً «الحقيقة العربية ينازعني شوق عظيم ومقيم

لمقاربة مرفأ «الحقيقة الإنسانية» و«الحقيقة الكونية».
فلا بقاء إلا للفكر الذي يبدأ من حقيقة الإنسان وينتهي إليه
الإنسان كظاهرة وجودية كونية.
ذاك «مرفأ» أتطلع إليه وأتأمل فيه كل يوم منذ صباي، وقد
قاربت الآن الستين من العمر، لكنني لم أبلغه بعد، أعني «مرفأ
اليقين»، وإن كنت أمل أن أكتب عنه آخر كتبي قبل انتهاء رحلة
العمر والعبور إلى ما وراء الأفق.

عندما كانت ابتدائية الأمس أنضر من جامعة اليوم *

مدينتي مدينة الصبا، كان اسمها «المحرق». والمحرق، إذا لم يعرفها البعض اليوم، ما كانت كذلك بالأمس، عندما كانت «حارقة» حتى من اسمها لكل من أراد



العرب بسوء!

في «المحرق» كان يلتقي ذلك الطرب الأصيل، باللؤلؤ الأصيل، بالخير الآتي على سواعد الرجال، يقيم الأصالة في السلوك الحي، فتتصب تلك المدينة لتصبح عاصمة التراث العابق برائحة التاريخ، ومذاق الوطنية ونكهة العروبة (يوم كانت العروبة أصيلة كلؤلؤ البحرين)، ويكون اسم ذلك المزيج النادر.. المحرق!

و«المحرق» لم تكف بذلك الصيت كله، بل قدمت للخليج وجزيرة العرب أول مدرسة حديثة في تاريخ التعليم، فكانها أرادت أن تكون الجسر بين التاريخ والمستقبل، فكان لها ما أرادت! وكان اسم المدرسة - ولا يزال - «الهداية الخليفية»، وكان لؤلؤة من لون جديد اضافتها المحرق إلى عقد لآلئها.

كان أكثر من مدرسة، لأكثر من مدينة، من جيل العشرينيات إلى جيل الستينيات. لا يوجد مثقف عربي، أو مسئول عربي، في الخليج على امتداده من عمان جنوباً إلى الكويت شمالاً، مروراً بساحل

الإمارات وقطر والمنطقة الشرقية من السعودية، والبحرين بطبيعة الحال، لا يوجد مثقف أو مسئول لم يدرس أو يتأثر، أو يستفد، أو يقتد - في صباه وشبابه - بذلك المعهد المبكر في تنويره الذي كان اسمه «الهداية» بالبحرق!

كانت معاهد العلم في بدايات هذا القرن من أندر الأشياء الجميلة في الخليج (المحاط عندئذ بأسوار العزلة الاستعمارية)، وكانت «الهداية» الأجل بين تلك الأشياء النادرة، لأنها كانت منارا لها وقودة. كيف لا؟ وهي تحمل على واجهتها ختم التاريخ الرائد المبكر: فلقد «تأسست عام ١٩١٩». وهل يجهل عربي ذلك العام في تاريخ العرب الحديث؟

فيه ثارت مصر بقيادة الوفد وسعد زغلول وفيه تحركت البحرين بقيادتها العربية في عهد عيسى الكبير (الشيخ عيسى بن علي آل خليفة) وأقامت «الهداية الخليفية» بترعات أبنائها وعرقهم صرحا لمقاومة التخلف، وإصرارا على دخول معترك النور والحضارة، واستعدادا ليوم الاستقلال المجيد في ظل كيائها العربي الراسخ الذي لم تسمح لأي كان بالتناول عليه رغم الادعاءات المتמادية في ذلك الحين.

وكانت «الهداية» بداية البدايات وأول «قلعة» عربية تقام لترسيخ العروبة شعوراً وانتماءً في شرق الوطن العربي كله، في ذلك الزمان الصعب.

كان لي شرف الالتحاق بمالم «الهداية» وجوها الحيوي الرحب المثير في بداية الخمسينيات (١٩٥٠ - ٥٤) وكان وراءها عندئذ تراث ضخم من الريادة التعليمية والثقافية، لكنها كانت بتسميات تلك الأيام (مدرسة ابتدائية)، نعم ابتدائية، ولكن أي «ابتداء» راسخ للعلم والحضارة، والوطنية والعروبة!

فيها سمعنا لأول مرة أن مصر تقاوم المحتل البريطاني في القنال لتخرجه من وادي النيل وكل أرض العرب وفيها أنشدنا لأول مرة:

بلاد العرب أوطاني

من الشام لبغدان

ومن نجد إلى يمن

إلى مصر فتطوان.

من ينشد اليوم ذلك النشيد العربي في هذا الزمان الرمادي؟ وفي صفوف «الهداية» اكتشفنا أن البحرين ليست جزيرة منعزلة، وأنها ممتدة عبر وطن العرب من خليجه إلى محيطه. وكان أساتذة «الهداية» أنفسهم بذلك الامتداد.

وفي «الهداية»، قبل أن نبلغ الحلم، قرأنا في مكتبتها كتب التاريخ والسياسة والأدب، ومازلت أحتفظ في عمق ذاكرتي بهذا الاستهلال لكتابها المقرر في مادة التاريخ: «نحن أبناء أمة عريقة في المجد، لها تاريخ حافل بجلال الأعمال، أي إثارة خلاقة لهمم الأحفاد؟ وفي «الهداية» لم نكتشف المسرح فحسب، بل مارسنا التمثيل المسرحي بلسان عربي مبين.

ومن الكويت - الحاضرة أبداً في اختلاجات البحرين - خلد الشاعر خالد الفرج الذي كان من أبرز أساتذة «الهداية» حدث افتتاحها بقصيدة مطلعها:

شمس المعارف في «أوال» أشرق

فمحا الضياء حجابها المسدود

بزغت ومدرسة (الهداية) أشرق

تهدي شعاعاً للنفوس جميلاً

كان ذلك عام ١٩١٩، ويدخل عامنا هذا ١٩٨٩ تكون الهداية قد
أطفأت سبعين شمعة من عمرها المديد، وما زالت شمعتها وقادة،
في مبناها التاريخي ذاته الذي يجدد الآن، وفي مدينتها نفسها
الحاملة لكل ذلك الألق الذي اسمه: «المحرق»!

فيا أخوتي من الخليج إلى المحيط - عبر منتدى «العربي» - تلك
مدينتي، تلك مدرستي، مدينة من مدائنكم، مدرسة من مدارسكم،
عندما كانت مدارسكم بالأمس أنضروا حفل بالحيوية من جامعات
اليوم!

فعوداً إلى نضارتكم الجميلة، بأمسكم القريب، والعود أحمد
بإذن الله.

نحن في (علاقة مشوهة) .. مع النفس *

أستطيعكم العذر. أود تعديل السؤال إلى ما هو أعمق من العلاقة مع غرب أو شرق. إن سؤال ملف (العربي) بصيغته المحددة سؤال مطروح وملح، لكن الأكثر إلحاحاً هو إشكالية (العلاقة المشوهة مع النفس). نعم إنها (علاقة مشوهة) - والتعبير دقيق ونافذ - لكن خطورتها الأشد أنها مع النفس لذلك فهي تنعكس على العلاقة مع (الأخر).

هي إذن قبل كل شيء لحظة المواجهة مع النفس أولاً، المواجهة مع النفس، من أجل المصالحة مع النفس، بكل أبعادها الجمعية والفردية، التاريخية والحضارية، المجتمعية والسياسية، وذلك ما حاول كاتب هذه السطور التنبيه إليه في كتاباته منذ عقود.

إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم....، لنكن قادرين على الاعتراف بأننا نعيش (علاقة مشوهة) مع أنفسنا قبل أن نعيشها مع الغرب، إننا نعيش الصراع الحضاري الذاتي مع الموروثات المتعارضة المتراكمة عبر عصور تاريخنا المزدهر والمنحدر على السواء ضمن خليط من النقائص والأضداد في صميم تكويننا المجتمعي والحضاري، دون حسم، ودون أن نجزو على ترك ما هو تاريخ للتاريخ، وإبقاء ما هو حاضر ومستقبل للحاضر والمستقبل. إننا نعيش اليوم خليطاً نشازاً من

عصور الممالك والعصور الحديثة وشخصيتنا الجماعية المعاصرة متحف متحرك لكل المعروضات بلا تمييز أو هوية.

لماذا وصل الآخرون من هند وصين ويابان في قارتنا الآسيوية وفي شرقنا الواسع إلى ما وصلوا إليه ولم نصل نحن... بعد؟ سؤال طرحه أستاذ التاريخ العربي المرحوم شاكِر مصطفى في ندوة أزمة التطور الحضاري العربي التي عقدت بالكويت عام ١٩٧٤ ومازال من الأسئلة التي تتحدى قدرتنا على الإجابة.

إن البيت المنقسم على نفسه لا يمكن أن يواجه الآخرين. نحن (نعطد) الغرب ليكون إنسانيا عادلا، و(نناشد) إسرائيل لتكون قوة مسالمة... ولكن ماذا فعلنا لأنفسنا؟ وماذا أعدنا لهم من (قوة)... ليستمعوا إلينا بالفعل.

أعني القوة اللازمة لهذا العصر بأبعادها الشاملة، غير شجاعة الانتحار الذاتي، المعبرة عن منتهى الاستعداد للتضحية، بلا ريب، لكن المعبرة في الوقت ذاته عن بالغ اليأس.

كيف نتجاوز هذا اليأس إلى الفعل؟ الفعل الحضاري والتاريخي في هذا العصر، بمنطق العصر، ويكل أدوات العصر ذات الفعالية الدائمة، التي تمكننا من الانتصار بدل الانتحار، وتجعلنا شركاء حضارة في

واقع العالم. لا مجرد ضحايا إثارة على شاشاته.

أمريكا قوة إمبريالية؟ إسرائيل قوة عدوانية؟ بطبيعة الحال، ولكن لماذا معظم جهدنا الذهني والخطابي متركز في أن نفسر الماء، بعد الجهد، بالماء، ونراوح في نقطة الصفر؟ خطاب فكري وشعبي كهذا إلى أين يقود الأمة؟ هل أمريكا وإسرائيل جمعيات خيرية؟ لا توجد قوى زاهدة ورعة وقوى طامعة شريرة في العالم، كل القوى ذات مصالح ولا تفهم غير لغة القوة. فلماذا نحن - أعني العرب والمسلمين المعاصرين - بالرغم من كل التضحيات، لم نعرف بعد كيف نسلك الطريق إلى مثل هذه (القوة) الرادعة والفاعلة، المنصوص عليها في كتابنا القيم، الذي علمنا أيضا ألا نلقي بأنفسنا إلى الهلكة.

إن القدرة على التضحية بالنفس إذا لم تصحبها القدرة على إعادة بناء النفس ستبقى مجرد حالة انتحارية إلى ما لا نهاية، وهذا ما يريد عدونا أن يدفننا إليه كي نبقى محاصرين في خنادق اليأس ومتمسكين بذلك النوع من المقاومة التي لا تعبر إلا عن اليأس؟ لا يجوز أن يتحول عالمنا الإسلامي الواسع، بموقعه المنفتح، بحضارته وتراثه، بشعوبه الحية وبوعود المستقبل المتاحة أمامه إلى (غيتو) آخر، إلى قلعة (مسادا) محاصرة، فهذا ما تريده إسرائيل لنفسها، فلنتجنب عدواها القاتلة، ولنقاوم استنساخها المشوه.

علينا أن نحول القدرة على الاستشهاد - وأمتنا تملك الكثير الكثير منها - إلى قدرة على إعادة البناء، وقدرة على الحياة المنتجة الفاعلة المؤثرة في عالمها كما تعامل المسلمون الأوائل في صدر الإسلام مع عالمهم فكانوا شركاء فاعلين في صنعه، بل كانوا سادته بالإبداع العلمي، والتفكير العقلي، والتسامح الديني والانفتاح الحضاري.

اللافت أن قدرة أمتنا على التضحية بالأنفس عظيمة، لكن ماذا عن قدرتها على البناء في معركة الحضارة، التي عليها المول في نهاية المطاف؟ أليس لافتا أن اليابانيين لجأوا إلى المقاومة الانتحارية (الكاميكاز) ضد الأمريكيين عندما تيقنوا من الهزيمة ووصلوا إلى

يأس الاستسلام، فلم يجدوا أمامهم إلا هذا الخيار اليائس والباءس؟
غير أنهم عندما حسموا أمرهم من جديد وقرروا أن يبنوا اليابان
القوية المعاصرة، يابان المعجزة الاقتصادية التكنولوجية، كفوا عن عادة
التضحية الانتحارية، رغم عمقها في تراثهم، ورغم شجاعتهم المؤكدة،
واتجهوا إلى تضحية من نوع آخر، تضحية النفس الطويل، تضحية
العمل المنتظم والإنتاج المنتظم وإعادة البناء الشامل، رغم المحرقة النووية
التي أصرت أمريكا على عقابهم بها، أطفالا ونساء وشيوخا، وهم في
 لحظة الهزيمة المتحققة، لم يكن من الضروري إطلاقا تدمير اليابان
بالقنبلة النووية فقد كان استسلامها مؤكدا. لكن أريد عقابها (والتأثر)
مما فعلته في بيرل هاربر، وتقديم الدرس للقوة الروسية السوفييتية
الصاعدة حينئذ. واللافت أن ألمانيا النازية التي بدأت الحرب لم تعاقب
بذلك واقتصرت العقاب على جنس آخر، وعرق آخر، في آسيا!

لكن اليابانيين لم يخطفوا طائرات، لم يقتلوا مدنيين، بل واصلوا
العمل المنتج على مدى عقود، وتحملوا عار الاحتلال من أجل إعادة
البناء إلى أن ثأروا منه بأن أصبحوا (شركاء) في الإنتاج والحضارة لا
يستغني عنهم عدوهم، بل ينافسونه بإنتاجهم المتقدم في عقر داره، وها
هو ذا (عدوهم) يطلب مساندتهم العسكرية له بما يتعدى كل القيود
المجحفة التي فرضها عليهم ليرسلوا سفنهم الحربية من جديد إلى
بحار آسيا حيث دُمرت سفنه في معارك الأمس على يد آبائهم وأجدادهم
المحاربين.

إذا صح أن الفاعلين في أحداث الحادي عشر من سبتمبر كانوا
عربا، أليس مؤثما أن يقارن المرء بين (الحضور) الياباني في الولايات
المتحدة، والغرب بعامه، المتمثل في التقنيات المتقدمة وأجهزة الكمبيوتر
ومختلف الأجهزة الصناعية المتقنة، وهذا (الحضور) المنسوب للعرب
والمسلمين؟ صحيح أن ثمة ظلما واقعا من الغرب على العرب والمسلمين،
ولكن أليس ضرب اليابان بأول قنبلة نووية في التاريخ، وقتل المدنيين
الأبرياء فيها جريمة لا تفتقر المحك والاختبار الحقيقي ليس كيف

(تفعل) ولكن كيف (تفعل) وحين الوقت ليخرج العرب والمسلمون من مهاوي الانفعال إلى مستوى الفعل.

عندما شاهدت قبل سنوات متحف الدمار النووي الأمريكي في هيروشيما وما ألحقه من إهلاك للحرث والنمل تملكنتني حالة من الغضب وسألت مرافقي الياباني: كيف تشعرون أنتم حيال هذه البشاعة؟ ابسّم مرافقي ابتسامة يابانية ولم يجب، لكنها كانت كافية.

لقد (ثارت) اليابان بإعادة بناء نفسها إلى أن احتلت المكانة التي أردتها. أما نحن فنثار لا بإعادة بناء النفس، ولكن بتدميرها!

ألا نكرر في خطابنا، ومن تراثنا، أن الغاية لا تبرر الوسيلة. وأن الغاية الشريفة تحتم الوسيلة اللائقة بها؟ فهل تدمير النفس مع آلاف النفوس البريئة الأخرى هو الوسيلة اللائقة بغاياتنا النضالية الشريفة وبشرف قضيتنا العادلة؟ وإلى أين نريد أن نصل من خلال منطق (عليّ وعلى أعدائي)؟ ماذا بعد؟ وما الإنجاز الكبير الملموس الذي حققناه لأنفسنا؟

من الغريب أن الداعين إلى إحياء التراث في عالمنا الإسلامي يقتصرون على مذهبهم الجزئي الضيق في هذا التراث الشامل وينكرون عناصره ومكوناته ومدارسه الأخرى بالرغم من ترديدهم اللفظي لصفة (الشمول) في الإسلام. بل إن بعض الثورات الإسلامية المعاصرة فرضت في دستورها مذهبها الخاص بها في وقت تتجه فيه جهود الإصلاح في مجتمعات إسلامية أخرى كانت تعاني من هذا الفرز المذهبي لإشراك جميع المسلمين في الحياة السياسية والحياة العامة وتجاوز ترسبات العصور الماضية في تقسيم أهل القبلية الواحدة وأهل الوطن الواحد إلى طوائف ومذاهب.

لا يجوز أن يتأسس مسلم معاصر تريويا وثقافيا على إنكار وازدراء ما في التراث الإسلامي من مدارس وتفسيرات واجتهادات عدا مذهب الموروث في نصوصه الحرفية الضيقة التي انتهت إليها. هذا ما يعاني منه المسلمون على جانبي التفرقة المذهبية هنا، وهذا ما يجب أن

يتجاوزوه، لأنه من أسباب هذا التشويه للإسلام في سلوك بعض المسلمين ومن أسباب هذه العلاقة المشوهة التي يعيشها أكثر المسلمين مع النفس؟ بين المسلمين اليوم كثرة تعادي نتاج العقل الإسلامي المفكر المؤمن في عصور ازدهارنا الحضاري كما تعادي أي فكرة وثنية مادية.

وبين المسلمين اليوم من يعادي مدارس الاجتهاد في الفقه الإسلامي كما يعادي الصهيونية والشيوعية... فأَي إحياء لتراثنا الحضاري هذا الذي يدعوننا إليه، والحظر مفروض على أجمل ما في تراثنا من فكر واجتهاد؟ أي علاقة صحية وطبيعية يمكن للمسلم أن يقيمها مع تراثه الإسلامي ووعاظ الفوغاء (نعم هناك اليوم وعاظ للوغاء إلى جانب وعاظ السلاطين!) يشنون حريهم الشعواء في المدارس والجامعات والمساجد والاجتماعات والفضائيات على أرقى عطاءات للعقل أنتجها العقل المسلم المؤمن عبر العصور.

من يقرأ كتاب (معالم في الطريق) للمرحوم سيد قطب يهوله هذا العداء لدور العقل الإسلامي في الحضارة الإسلامية، وإذا علمنا أن هذا الكتاب أسس لجيل الرفض في حاضرنا، فيجب ألا نندهش أو نفاجأ بطبيعة (الطريق) الذي انتهينا اليوم إليه.

قبل محاورة الغرب أو الشرق علينا أن نؤسس لحوار جديد ومختلف مع أنفسنا على الأسس التالية:

أولاً: تربية العربي المسلم على تقبّل العربي المسلم الآخر، وكذلك مواطنه الآخر غير العربي أو غير المسلم. إن تقبّل (الغير) من المواطنين في الوطن - تمايشاً وتجاوزاً وتسامحاً - هو الشرط الأول لأي مشروع حوار حضاري أو سياسي مع الغرب أو الشرق. ومن يلغ أو يضغطه مواطنه (الآخر) فكيف يمكنه أن يحاور ويعايش الآخر المنتمي إلى قوميات وديانات وحضارات أخرى؟

إن العصبية والمذهبيات والطوائف والإثنيات لا يمكن أن تكون (القاعدة) والمرجعية لأي مجتمع يواجه تحديات العصر الحديث، وإذا بقيت هي المرجعية في التعامل الوطني، فلا منجى من (خيارين) أحلاهما

مر: إما استبداد عصبية على غيرها بالقوة لبعض الوقت، وإما الحرب الأهلية في النهاية بين مختلف العصبية وتحلل الدولة والوطن. فلا مفر إذن من التمايش مع الآخر في الوطن، قبل التوجه لمحاورة الآخرين في العالم الكبير، وإلا فإن حوار الحضارات الذي أصبح صيحة العصر سيبقى بلا مضمون بل سيكون نفاقا وتضليلا للنفس، وسيظل من الباعث للسخرية تحاور بعض المسلمين مع رجال (الفاتيكان) وإخفاقهم في محاورة (النجف) أو (الأزهر) أو (قم).

ثانيا: أن تضع السياسات التربوية في المجتمعات العربية في مقدمة أهدافها تقديم مقررات في الثقافة العامة، تشرح مختلف عناصر التراث الإسلامي والحضارة الإسلامية بصورة موضوعية رصينة ومسئولة إلى الأجيال الجديدة، أعني تحديدا أن يعرف السنّة عن الشيعة والشيعة عن السنة والزيود عن الشوافع، والشوافع عن الزيود... إلخ، ثم كل هؤلاء عن المعتزلة والأشعرية والمتصوفة... إلخ، ما يوفر أساسا علميا حقيقيا للفهم والتفاهم بمنأى عن التفسير والتكفير بين الفرق والمذاهب. فالناس أعداء ما جهلوا كما قال الإمام علي بن أبي طالب، ولا بد أن يتعارفوا ليتعايشوا. وإذا كان الله سبحانه - كما في محكم التنزيل - قد خلق الشعوب والقبائل لتتعارف، أليس جديرا بأهل القبلة الواحدة أن يعرفوا أنفسهم؟

ومن قديم قيل في الفلسفة: (اعرف نفسك) وتساءل السيد المسيح: ما فائدة أن تكسب العالم وتخسر نفسك؟

كيف يمكن للعرب والمسلمين أن يعرفوا أنفسهم - بالمعنى العميق للذات الجماعية والهوية الحضارية - إذا ظلوا يقطعون أوصال هذه الذات والهوية، بين فرق ومذاهب لا ترى إلا تقرّبها، وتلفي أو تقصي وجوهها الجدلية الأخرى في صيرورة التاريخ والواقع؟

أستغرب من دعاة (إحياء التراث) الذين لا يتقبلون إلا فرعاً مذهبياً منه هو ما ورثوه ونشأوا عليه، مع إصرارهم على (إماتة) وقطع كل ما عداه من أعضاء وشرابين الكائن التراثي المتكامل ذاته، فأى تقطيع

وتشويهه، للنفس الكبرى!

لن يتجاوز العرب والمسلمون مذهبياتهم وعصبياتها ويعودوا إلى أصالة الذات وجوهرها إلا إذا رأوا تلك المذهبيات والعصبيات . علميا . في ضوء الحقيقة التاريخية كما نشأت وتطورت بلا تضخيم وأوهام وخرافات أفرزتها القوقعة المذهبية العصبوية الضيقة حول نفسها في معركة بقائها مع القوقعات الأخرى في مستنقع التاريخ ووحل الانحطاط. ثالثا: التنوير الثقافي العام بشأن المعطيات الحضارية الإنسانية المختلفة التي صبت في كيان الحضارة العربية الإسلامية، سواء من حضارات الشرق الأدنى القديم من بابلية وسومرية ومصرية قديمة... إلخ، أو من الحضارات الفارسية واليونانية والهندية والصينية التي اقتبس منها العرب والمسلمون باختيارهم ومن موقع القوة والثقة بالنفس. ثم يبقى الاختبار الأكبر، فكريا، للعرب والمسلمين المعاصرين يتجاوز مرأى الغرب الاستعماري الطامع وغير المنصف، لاستيعاب ما لديه من عناصر القوة الحضارية اللازمة للبقاء في هذا العصر فالأخفاق المستمر في هذا الاختبار القائم والمتصل هو الذي يفرز باستمرار النسيج العنكبوتي لهذه (العلاقة المشوهة) مع الغرب ويتسبب في خسارتنا للمواجهات الحضارية والسياسية معه، إذا أردنا العودة إلى الصيغة المحددة لسؤال (الملف).

تلك هي (اختراقات) معرفية ونفسية لا بد لنا من اجتراحها لنقيم علاقة صحية مع النفس، تساعدنا على مواجهة الآخرين ومحاورتهم بما يتعدى العلاقة المشوهة سواء مع النفس أو مع الآخر، وبما يمكننا أيضا من إدارة الصراع السياسي مع الغرب أو الشرق بأسلحة العصر ولغته دون الاضطرار للانتحار بديلا عن الحوار!

بين الاستشهاد والانتحار *

ظاهرة الانتحار هي تعبير عن نزيف وتشقق داخلي يباعد بين خلايا الأمة، فتصبح كل خلية بمعزل عن الأخرى، وينتابها الشعور بأنها قد تم التخلي عنها، قد تم هجرها، قد حوصرت وتقطعت شرايين اتصالها بالخلايا الشقيقة في النسيج الداخلي المحيط بها، عندما تبدأ رحلة الانتحار، كما تتساقط الأوراق الصفراء من الشجرة الأم، وما الانتحار في نهاية الأمر؟

هو ذروة الحرب الأهلية داخل النفس الإنسانية، والتعبير النهائي عن تدمير جزء من الذات الواحدة للجزء الآخر منها. وهذه الحرب الأهلية تبدأ عندما تشعر النفس أن الأهل قد تخلوا عنها ولكل نفس أهلها الذين تعتبرهم أهلاً... هذا الإنسان العادي أهله أسرته، والإنسان ذو الشعور الوطني أهله مواطنوه، والإنسان المفكر أهله حاملو فكرته، والإنسان الداعية أهله جند دعوته، والإنسان المقاتل أهله جند رايته.

ومادام «أهل» كل نفس إنسانية بهذا المعنى محيطين بها إحاطة السوار بالمعصم، وهي ثابتة بينهم في موقعها الطبيعي الذي ارتضته لنفسها وارتضاء أهلها لها، فإن أية معارك خارجية لا يمكن أن تؤثر

فيها داخليا، ولا يمكن أن تفتح لها جبهة صراع داخلي، بل على العكس من ذلك يدفعها التحدي الخارجي على يد الأعداء الخارجيين إلى مزيد من التلاحم مع خلاياها الشقيقة في النسيج الداخلي للجماعة والأهل.

من هنا، فإن ظاهرة الانتحار لا تنفشي في أمة مندفعة إلى قتال أعدائها، مصممة على التصدي لهم، مهما كانت ضراوة المعارك.

مسيرة الانتحار تبدأ عندما تدخل الجماعة في حالة أطلق عليها في القاموس السياسي والصحفي العربي «حالة اللاسلم واللاحرب». اللاسلم واللاحرب هي أفضل بيئة لتفريخ الانتحار والمنتهزين. وإذا ما قررت جهة قضائية عربية ملاحظة قضايا الانتحار الأخيرة في العالم العربي، والبحث عن الجاني الحقيقي، فإنني أقدم برفع الدعوى على... كائن مشبوه اسمه: اللاسلم واللاحرب!

قبل اللاسلم واللاحرب لم تكن نسمع بحوادث انتحار في عالمتنا العربي ومنذ أقبل علينا هذا الكائن أقبل معه الانتحار من المشير عبد الحكيم عامر إلى عبد الكريم الجندي إلى خليل حاوي إلى راشد الخاطر، على اختلاف المواقع والمواهب والمسببات التفصيلية

والخلفيات الجزئية.

في ظل اللاسلم واللاحرب، أي اللاستقرار واللامعركة، يبدأ النسيج الداخلي لخلايا الأمة بالتفكك، فتريد بعض الخلايا أن تحارب بأي ثمن... وتجنح بعض الخلايا إلى أن تسالم بأي ثمن، وتبقى معظم الخلايا في حال اللامبالاة... (وهذه الخلايا أيضا تتفكك وهي لا تدري متوهم أن اللامبالاة ستنتقذها من حتمية القرار، فتقرر لها الأحداث الهاجمة مصيرها وهي تتفرج على سكين الجزار).

في هذا التيه المتشعب الاتجاهات بين محاربة ومسالمة ولا مبالاة، تدخل كل خلية صحراءها المنعزلة الخاصة بها، وتقطع طرق التواصل والتعاطف والتعاون بينها وبين خلاياها الشقيقة الأخرى، وتبدأ تتسج، من إفرازاتها الذاتية المرضية، شرنتها المغلقة من جميع الاتجاهات بلا أبواب ولا نوافذ ولا سبل، سالكة باتجاه الآخرين من الأهل، وما تلك الشرقة في حقيقة الأمر سوى حبل الانتحار وكفن النهاية.

في ظل هذه القطيعة للذات عن أهلها، بمفهوم «الأهل» الذي أشرنا إليه في البداية، تصبح النفس الإنسانية كالجسم الذي فقد حصانته الأساسية المركزية ضد الجرائم والعدوى.

أما الحادث المباشر المؤدي عادة لتنفيذ الانتحار، والذي يتصور الناس أنه هو السبب، فليس في حقيقة الأمر سوى القشة التي قصمت ظهر البعير... البعير الحامل لأثقال الحياة، المتحمل لصراعاتها داخل النفس الإنسانية.

وتبقى حال القطيعة التي وقعت فيها النفس هي السبب الحقيقي، أما الحادث المباشر فلم يكن سوى قاطع الطريق الذي هجم على قافلة منعزلة تائهة في الصحراء، فوضع حدا لسفرتها الضالة التمس، فالتفت في الحياة قافلة سير يتحدد مصيرها بخارطة السير.

وجوهر الشعور بهذه القطيعة لدى الفرد الذي يحمل مشروع الانتحار في حقيقته النفسية الداخلية، هو إحساسه الملحّ، الفادح بأنه تم التخلي عنه من أقرب المقرّبين إليه، من عزوته وعصبته وأهل نصرته، من الذين ظل يتصوّر مدى العمر أنهم معه وأنه معهم، بغض النظر عن الأساس الموضوعي لهذا الشعور، المهم أنه شعور قائم في النفس بقوة وسيطر عليها (تأمل مثلاً في علاقة المشير عامر بالرئيس عبدالناصر، كيف بدأت واستمرت، وكيف انتهت بعودة عبدالناصر إلى القيادة، أي إلى الأهل، بالمعنى الذي حددها وبقاء المشير بعيداً عن «أهله» «في الظل» أي في القطيعة، على طريق الانتحار، مع تضخم إحساسه بأن أقرب المقرّبين قد تخلى عنه...).

وعلى كثرة عوامل الانتحار وتشابكها، فإنني أرى أن الإحساس بالتخلي هذا من جانب أحب الناس إلينا، هو العامل المشترك والقاسم الأعظم بين مختلف حالات الانتحار، من المحب الذي ينتحر لأن حبيبته قد تخلت عنه، إلى القائد الذي ينتحر لأنه يتصور أن أمته قد تخلت عن مبادئها التي هي مبادئه وجوهر كيانه.

هذا الشطر الشعري للشاعر أدونيس في ديوانه «أغاني مهيار الدمشقي» يمكن أن نستعيّره من موضعه، لنلخص به العامل المشترك في كل انتحار أو مشروع انتحار:

«مهيار وجه خانه عاشقوه... تلك هي خلاصة القضية، وانتبه إلى أن الذين خانوا مهيار هم «عاشقوه» وليس «أعداؤه» فخيانة الأعداء تحصيل حاصل، أما خيانة العاشقين، فذلك ما تقتل النفس نفسها من أجله!

والعاشقون كما قلنا ليسوا هم أهل الصبابة الغرامية بالضرورة، فهم ما شئت بالنسبة لمن شئت، من الجند للقائد، إلى القراء المخلصين للكتاب، إلى المواطنين للوطن، إلى الدعاة لصاحب الدعوة.

والمنتحرون العرب تكاثروا، لا لأن العدو متطاوّل، ولكن لأن الحبيب متخاذل...!!

من بين المنتحرين العرب الأربعة الذين ذكرتهم في بداية المقال، أعرف «خليل حاوي» عن كثب ويشكل شبه حميم. عرفته أيام الجامعة، كنت طالبا وكان أستاذا، وعرفته بعد ذلك صديقا ومحاورا، وكتبت نقدا لبعض أشعاره في مجلة «الأداب» وغيرها، وتنامت بيننا صداقة مودة مع صداقة المفكر. وليس هنا مجال الإسهاب عن خليل حاوي الإنسان والشاعر الذي أعرف.

ولكنني فقط سألمح إلى خليل حاوي كمشروع انتحار، كان مصدر الألم لخليل حاوي على الدوام هو ذلك الاشكال الصممي الذي عبر عنه أدونيس بعبارة: «مهيأر وجّة خانه عاشقوه».

وبالنسبة لخليل حاوي فقد «عشق» هؤلاء:

١- قراء الشعر وأهل النقد والفكر، أي الأدباء والمفكرون العرب بعمامة.
٢- الأمة العربية بحضاراتها الشاهقة التي ظل خليل يؤمن بأنها ستبعث من جديد، بعد عصور الجليد، حية موحدة فعالة، وقد تخطى خليل بهذا الإيمان مسيحيتة الموروثة، كما تخطى التزامه القومي السوري السابق، وراهن على العروبة بكل ما يملك من أعصاب شاعرية متوترة، ونفس جبلية عنيدة وحساسية مفرطة وأخلاقية مستقيمة كحد السيف.

٣- أهل ضيعته الجبلية الذين عمل معهم بناء في صباه ومطلع شبابه قبل أن يلتحق بركب الدراسة متأخرا بعض الشيء. (ولكنه نال الدكتوراه في الأدب من جامعة كيمبردج غير متأخر) وقد ظل خليل معتمدا بأهل الضيعة الجبلية لا عن تفاخر محلي إقليمي، ولكنه ظل يعتبرهم رمزا للأصالة اللبنانية الضائعة في وجه طفيان الموجة التجارية السياحية الانخلاعية، التي أغرقت بيروت وصارت تزحف

إلى الجبل. وكان خليل يتحدى دائماً التماذج الانخلاقية في الفكر والسياسة والتجارة والأخلاق والحياة الجامعية، بنماذج الأصالة الجبلية، وكانت كلمة السر دائماً في حربه هي «الأصالة» في كل شيء، ضد «الزيف» في كل شيء، ومنه تعلمنا المعنى الحضاري لهذه الكلمات.

وباختصار، فقد كان «أهل» خليل: أدباء العربية، والأمة العربية، والضيعة الجبلية الأصيلة.

وتساقط هؤلاء الأهل، في نظر خليل، واحداً بعد الآخر، أدباء العربية ذهبوا أيدي سباً بين خائف ومتواطئ وسمسار، ولم يبق إلا النادر من أهل الشعر الأصيل والفكر الأصيل الذي عاش من أجله خليل.

و«تمهرت اللغة» كما قال في رسالة انتحاره، أصبحت تباع وتشترى، وفقدت شرف الصدق.

أما الأمة العربية فتعرف ما حلّ بها، وإذا كان المواطنون العاديون اليوم يشعرون بعبء المأساة، فإن خليل كان يذبح كل يوم بألف سكين بين سقوط الكلمة، وسقوط الأمة، وانحسار الأصالة الجبلية.

ثم جاءت ثلاثة الأثافي، كما كشف طبيبه في حديث خاص أخيراً بعد شهور من انتحاره، بعادت سرقة بيته المائلي القديم في ضيعته الجبلية! وكما ذكر الطبيب، فإن هذا الحادث كان له وقع الكارثة عليه «معنويًا». حدث هذا قبل انتحار خليل بأيام، وكان ذلك يعني آخر غدر من آخر أهل، أهبعد كل هذا الإيمان بالأصالة الجبلية يسرق بيت خليل حاوي في ضيعته، من أحد أبناء الضيعة؟!

من بقي إذن من «الأهل» لدى خليل حاوي؟ على صعيد الشعر والكلمة: المتبني اشتراه كافور.

وعلى صعيد القومية: إسرائيل اصطادت كافور باسم السلام، وعلى صعيد الضيعة، انتحرت الأصالة بسرقة بيت الشاعر، وبقاء بيت السمسار عامراً!

ولم يبق غير الانتحار، فالأحبة شطر النفس وعندما يذهب شطر يسقط الشطر الآخر هكذا - إذن - لا ينتحر منتحر إلا بفجيعته في أعز من يحب وفي آخر من يحب، ولا تخلو رسالة منتحر من مغزى! «مهيار وجه خانه عاشقوه».

فيا أيها المحبون كونوا حيث أنتم من أحبائكم، زمن تساقط الأحباب، كي لا يكثر في أمتنا الانتحار، فهي لم تعرف في تاريخها عادة الانتحار، لم تعرفها من قبل، قط!

نعم... لاحظ المستشرقون باستغراب أن الأمة العربية المسلمة لم تعرف في تاريخها ظاهرة الانتحار كما عرفتھا الأمم الأخرى.

ولا غرابة في الأمر، فالإسلام حرم قتل النفس...إلا بالحق.

وتدل الإحصاءات العالمية المقارنة إلى وقت قريب على أن البلدان الإسلامية تتميز بانخفاض نسبة المنتحرين فيها قياساً بسواها من بلدان العالم الثالث المماثلة لها في المعيشة ونوع المشكلات.

وقد كتب سامي الجندي في كتابه «عرب ويهود» عن أول حادث انتحار في مرحلة ما بعد يونيو، وهو حادث انتحار المشير عامر، بقوله:

«كان حادثاً استثنائياً ونذيراً بتحول ذهني غير معهود في طبيعة هذه المنطقة»، وقد صدق الكاتب حقاً في حدسه هذا...

فطبيعة منطقتنا العربية الإسلامية هي طبيعة توحيد على كل مستويات الوجود والحياة، من توحيد الخالق الأعظم سبحانه إلى التوحد مع الأهل والعشيرة...أهل العقيدة، وعشيرة الوطن الكبير. ويفضل التوحيد، في وجه الثنائية وصراع الأضداد، تشيع في صميم الفرد والجماعة حال من الاتساق والطمأنينة الداخلية، والانسجام مع النفس، تخفت بفضلها حدة التوتر النفسي والعقلي، وتغدو الحضارة حضارة انسجام وتوفيق، لا حضارة صراعات، وتضمحل لذلك ظاهرة الانتحار. (وهذا طبعا في الأحوال الطبيعية لحضارتنا، لا في الوضع الراهن).

والمستشرقون الذين فسروا اختفاء المسرح التراجيدي من الحضارة العربية بأنه قصور في الخيال الفني، لم يدركوا جيدا أن التوحيد ينقض التراجيديا، أي صراع الأضداد في الوجود، وهي الفكر الأساسي لمسرح التراجيديا.

وهكذا يمكننا القول إن اختفاء فن التراجيديا في تاريخ الإسلام، هو مظهر آخر لغياب ظاهرة الانتحار في المجتمعات الإسلامية. فالإسلام، في العقيدة وفي السلوك الفردي والجماعي، يرفض الثنائية أو التعددية من مأنوية فارسية أو تراجيديا إغريقية، وي طرح التوحيد، بديلا لصراع العناصر المتضادة في الوجود، فيتألف الفرد مع الكون، ويتألف مع «الأهل» ومع المجموع البشري ككل، فتتلاشى بذور الانتحار لديه منذ البداية ولا يتعرض لامتحان تراجيدي.

أضف إلى ذلك أن الإسلام يعني في جوهره الكوني الوجودي العميق الاستسلام الحكيم لإرادة الله في كل شيء: «قل لن يصيبنا إلا ما كتب الله لنا» والاستسلام للإرادة الإلهية فيما لا نقدر عليه، ولا نستطيع تغييره هو لب الحكمة الكونية، فهل بإمكان فرد واحد، في لحظة زمنية، تغيير طبيعة الكون وسنن التاريخ وقوانينه الفاعلة منذ آلاف السنوات؟ وماذا سيجدي انتحاره في تغيير ذلك كله؟

وعندما يتحدث المفكرون المعاصرون عن «حتمية التاريخ» و«حتمية القوانين الطبيعية»، فإنهم يقولون للفرد الإنساني، بلغة مختلفة لفظا، ما قاله الإسلام للإنسان من قبل: «هناك إرادة عليا هي الكون فوق رغباتك وآمالك. وعليك أن تدرك بوضوح الخط الفاصل بين ما تستطيع تغييره وما لا تستطيع».

والاستسلام للإرادة الإلهية في الإسلام هو غير الاستسلام للظلم والخطأ والجور. فهذه مظاهر ضد الإرادة الإلهية والمسلم المعتمد كلياً على تلك الإرادة ولا يخشى إلا الله يتحول حربياً على مظاهر الظلم والجور. وإذا كان الإنسان متيقناً أن الله معه، وأنه مع إرادة الله، فمن يستطيع أن يقف في وجهه؟

وهكذا تتحول التضحية بالذات لدى المسلم إلى مقارعة الظلم والخطأ لنيل الشهادة، ويتحول الاستسلام العميق لإرادة الإلهية إلى قوة هائلة تدفع المسلم إلى ساحة النضال بإرادة لا تلين وعزم لا يعرف التراجع.

﴿وإن جندنا لهم الغالبون﴾. ومن هم هؤلاء الجند المقتدرون على الانتصار والغلب؟ هم الذين استسلموا بداية لإرادة الله استسلاما كاملا فحررهم هذا الاستسلام الكوني العميق من كل عبودية وقيد في هذه الدنيا المتقلبة المتغيرة، المحدودة، وهذا معنى: إن قبول القدر هو الحرية الحقيقية!

وهكذا تتحدد العلاقة، وتتوازن المعادلة بين الاستسلام لإرادة الله، من ناحية، والقدرة على التغيير والعمل والنضال من ناحية أخرى.

وتأتي الآية القائلة: ﴿وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون﴾ والحديث القائل: «من رأى منكم منكرا فليغيره بيده....» إلخ ليكملا الوجه الآخر للآية السابقة: ﴿قل لن يصيبنا إلا ما كتب الله لنا﴾، ويصبح القدر هو الحرية.

وفي ظل هذا التوازن بين الاعتماد على الله، والاعتدال في الحياة لا تجد بذور الانتحار مجالا للنفوذ إلى نفس المسلم.

وإذا كان علماء النفس يذهبون إلى القول إن التضحية بالنفس، أي النزعة الانتحارية، كامنة في أعماق الإنسان، وتبرز في أوقات التأزم والأخطار والمهانات، فإن الاستشهاد في الإسلام هو الذي يُلْتي نداء التضحية بالنفس ويحول النزعة الانتحارية إلى قوة نضالية فاعلة.

وإذا كان الإنسان مستعدا للتضحية بنفسه، فلماذا لا يدمر بهذه التضحية عدوه أو قيوده، بدل تدمير ذاته؟

لماذا لا يستشهد....بدل أن ينتحر؟

هذا سؤال جوهرى وأساسى وحتمي أمام كل نفس عربية تشعر

اليوم بعمق الكارثة وتطمح إلى التضحية بذاتها للرد على المهانة. وقد لاحظت من رسائل القراء وتعليقاتهم في عدد كبير من الجرائد والمجلات العربية، على حوادث الانتحار العمرية الأخيرة، إن الفكرة الجامعة بينهم هي رفض الانتحار وتقديم الاستشهاد بديلا مشرفا عنه. لماذا ندمر أنفسنا... ولا ندمر عدونا مادامنا قررنا أن نموت؟

ذلك سؤال في منتهى البساطة والعفوية، وفي منتهى الصواب والعمق.

والإجابة السليمة عنه تتطلب ألا يجد الإنسان العربي نفسه دائما بين عدو متطاوّل وحبيب متخاذل، وأن يشد الأحبة العرب - أحبة الحق وأحبة الحياة وأحبة الكرامة - أزر بعضهم بعضا. وإذا كان يراد دفع أمتنا إلى الانتحار، فإنها تستطيع الرد بالاستشهاد، فعندما لا يكون خيار إلا بين أن يذبحك عدوك وأنت نائم في دارك، وبين أن تتحرر في دارك من شدة القهر، وبين أن تقا تل وتموت وأنت واقف في واجهة الدار.

فهل من داع لإضاعة الوقت في البحث عن الخيار الأسلم؟ إن الجواب الحتمي، في هذه الحال، أوضح من الشمس في رابعة النهار، وكل عربي يحمل اليوم مشروع انتحار، عليه أن يتذكر أنه قادر على تحويله إلى مشروع جهاد واستشهاد.

في وداع القرن العشرين *

لا بد من الإقرار بأنها مغامرة خطيرة، محاولة السفر في الفضاء الفكري لقرن مراوغ، ماطر، صاحب. لكنه ثري، مثير، شائق. كالقرن العشرين!

مغامرة لا تقل خطرا عن مغامرة الحياة ذاتها، والمعاناة ذاتها، في شيا هذا القرن المتقلب و«الانقلابي» سواء في بدئه، أو في منتصفه أو في منتهاه!

المواعيد «الألفية» في وعي البشرية وتراثها وأساطيرها تحمل الكثير من التوقع والتنبؤ والتطير والأمل.. فموعد القيامة «ألفان» لا يأتلفان» كما ورد في بعض المأثورات.. وكل «ألفية» ولها تداعياتها التفاضلية أو التفاضلية في تراث الأمم.. أو قل: «التفاضلية» لما تحمله من توجس بين خير وشر.

وها نحن الآن أمام «الألفين».. وهما على وشك أن يأتلفا بعد سنين أربع.. (سنة ٢٠٠٠) ... هذا «إن» ائتلفا...!!!

وقد يتطير البعض من هذه السنين الأربع المؤدية لائتلاف الألفين. ومن الأرجح أنها سنوات لن تكون سهلة ولا سيرة على العرب والمسلمين، وعلى هذه المنطقة من العالم. فهذا «أوان الشد» على رأي الحجاج. (ومازال الحجاج مقيما حيث أقام).

ولكن البشرية المتقدمة، مع هذا، صارت تتحدث وتخطط لعام ٢٠١٠ - وعام ٢٠١٥ - وعام ٢٠٢٥ - وعام ٢٠٥٠ وتريط هذه المواعيد المستقبلية. بعد الألفين. إما بتضاعف عدد البشر على ظهر هذا الكوكب المنهك، أو ببروز اليابان باعتبارها القوة العظمى الأولى، أو بتحول الاقتصاد الصيني إلى أضخم اقتصاد قومي في العالم، أو بزيادة عدد الملونين على عدد البيض للمرة الأولى في تاريخ الولايات المتحدة (بعد عام ٢٠٥٠) بما سيجعل من العملاق الأمريكي عملاقا ملونا أقرب إلى إفريقيا وأمريكا اللاتينية والعالم الثالث وعالم الجنوب منه إلى أمة القارة الأوربية البيضاء... هذا إذا بقي «عملاقا» حتى ذلك الحين.

من الواضح أن معظم هذه التنبؤات هي لصالح القوة الصفراء في آسيا القصية، وهي نذير شؤم للقوة البيضاء الغربية.. فيما عدا مستقبل «أوربا الموحدة» التي قد تسمح لها عقلانياتها وليبرالياتها ونظمها الديمقراطية المنفتحة المرنة بتجاوز مصاعب التراجع والتصدع في الحضارة الغربية وقيمها، ومجتمعاتها، وقواها بحيث تجدد ذاتها وتبقى قوة أساسية.

غير أن هذا كله حديث المستقبل. وعلينا نحن في هذا المقام أن

نجري حديث الماضي منذ مطلع هذا القرن. ولكن هل ابتعدنا عن موضوعنا حقاً بحديثنا عن أوروبا في مواجهة العالم، وعن الأبيض في مواجهة الأصفر؟..

ولكن ألا يبدو لنا القرن العشرون في نهايته وكأنه «قرن ثورة الألوان» جميعاً على اللون الأبيض في العنصر والحضارة والقوة والنزق وكل الأشياء؟

إنه قرن «الانقلاب» بامتياز، أعني أنه قرن انقلابي الطابع والهوية..

ولكن متى بدأ القرن العشرون حقاً ؟

لم يبدأ القرن العشرون في تقديري عام ١٩٠٠ ولكنه تأخر إلى عام ١٩١٤ بقيام الحرب الكونية الأولى. أما السنوات السابقة لبداية الحرب من هذا القرن فهي تنتمي في روحها وفكرها وامتدادها الذهني والنفسي لعالم القرن التاسع عشر، في أوروبا خاصة، حيث تقرر مصير القرون الأربعة الأخيرة من تاريخ العالم (منذ القرن السابع عشر). فقد ظل الاعتقاد المطلق بتواصل التقدم والعقلانية وتهذيب الطبيعة البشرية سائداً إلى أن وقعت الحرب الكونية.

إذن، ببداية الحرب الأولى بدأ القرن العشرون كتميز نوعي. كما سنوضح. كما أن القرن العشرين لن ينتهي عام ٢٠٠٠ كما هو متوقع حسابياً. لقد انتهى عام ١٩٨٩ بانتهاء جدار برلين ثم سقوط الاتحاد السوفييتي. هكذا فإن العمر الحقيقي لقرننا هذا ينحصر بين ١٩١٤ عام الميلاد، و ١٩٨٩ عام الرحيل.. والحقبة التي يحيها عالمنا منذ ١٩٨٩ هي بداية تمهيدية للقرن الواحد والعشرين... فهكذا سيكون، في البدء، لونه وطعمه وسيماءه.. هذا القادم الجديد.

وعليه فإن قرننا العشرين المرحل هذا قد عاش فقط بين ١٩١٤ - ١٩٨٩، أي أنه بلغ من العمر ٧٥ عاماً (ثلاثة أرباع القرن زمنياً).. ولكن ما أطولها وأحفلها وأصخبها بين سقوط

الإمبراطوريات الصينية، والعثمانية، والهنغارية. النمساوية هي بداياته... وسقوط الإمبراطورية السوفييتية، والمعسكر الشيوعي، والأيديولوجية الماركسية هي لحظة النهاية.

بدأ بسقوط الأباطرة الكلاسيكيين.. وانتهى بسقوط الأباطرة الراديكاليين.. مروراً بسقوط شمس الأربين.. فاللهم مالك الملك.. ولكي تنتظم رحلتنا في مدار هذا القرن، بين بداية ونهاية، لنرسم أولاً خريطته الفكرية، بما يسمح به حيزنا هذا، أي بشكل تقريبي، وباقتصار على المعالم الرئيسية والانعطافات الكبرى، التي كان بها القرن العشرون هو إياه.

إنها إذن «نظرة الطائر» المتعجل في الفضاء الفكري للقرن: بدأ القرن العشرون وثلاث نظريات «علمية». هكذا كان يفترض. تحتل المشهد الفكري الأوربي، وخلفه المشهد العالمي المنبهر بذلك الفكر وهارته الجذابة، القوية، الباهرة... كانت هذه النظريات الثلاث هي:

- الداروينية في علم الأحياء والتاريخ البيولوجي للكائنات الحية بما هي ذلك تطور الكائن الإنساني ذاته، وهنا كان خطرها والاحتدام الفكري الذي أثارته بين المعسكر القائل بالتطور الطبيعي المادي للكون والإنسان.. والمعسكر القائل بالخلق الإلهي الروحي كما أجمعت على ذلك الديانات السماوية والدعوات الروحية.

- الماركسية في علوم الاجتماع والاقتصاد والتاريخ والسياسة وهي نظرية مادية أخرى حاولت أن ترد المجتمع الإنساني وتاريخه ومستقبله إلى جدلية مادية وتاريخية تقارب وتماثل في العلوم الاجتماعية، حتمية القوانين الطبيعية في الفيزياء والفلك والأحياء وغيرها من علوم الطبيعة. والمفارقة أن الماركسية دعوة ثورية تدعو إلى تغيير جذري، لكنها تردده في الوقت ذاته إلى حتمية مقررّة. وهنا مكمن الجانب الرجعي التجريبي فيها الذي لم ينكشف إلا بعد منتصف القرن. ومن خلال التناقض بين حتميتها وثوريتها

انزعجت، فكريا، جذور سقوطها المدوي الذي شهدناه في نهايات القرن، بعد أن تصور الكثيرون في الثلاثينيات، ثم في الخمسينيات أنها على وشك أن تحسم مصير العالم وتقذف بالقوى الرأسمالية في مزلة التاريخ، حسب خطابها المتداول. أما ما حدث فكان على العكس من ذلك، وكان مفاجأة الأيديولوجيا لذاتها.. مفاجأتها غير السارة!

- الفرويدية في علم النفس الإنساني والنظر إلى التكوين الداخلي الذاتي للكائن البشري وطبيعته الغريزية: وهي كالدأروينية والماركسية تستند إلى مفهوم مادي (جنسي) للفرد الإنساني في الأساس، وإن حفرت في طبقات اللاوعي وتأثيراته الخفية في السلوك البشري، الذي ردته بدوره إلى الدافع الجنسي. وقد انطلقت هذه النظريات الثلاث في تكوين الإنسان (داروين) وتطور المجتمع (ماركس)، وطبيعة النفس (فرويد) من علم الفيزياء في الطبيعة والفلك، وهو علم تطور في القرون السابقة للقرن العشرين، وخاض معاركه الشهيرة ضد التصور الديني المسيحي في أوروبا بالاستناد إلى تحليل المادة الطبيعية تحليلا علميا تجريبيًا، اختباريا ومختبريا، لاستخراج خصائصها وقوانينها، كما هي على مستوى الطبيعة، باستقلال أو حتى بتناقض مع المفاهيم الكنسية للمعتقدات المسيحية والغيبية (الميتافيزيقية) بعامة، حيث تم الفصل والبيونة بين الفيزيقيا أي الطبيعة والميتافيزيقيا أي ما وراء الطبيعة، واقتصر تركيز البحث العلمي والفكري، وإمكانات اليقين المشترك بين العقول على المستويات الطبيعية وحدها وصارت الميتافيزيقيا والأفكار والتصورات الماورائية - في المفهوم الأوربي الحديث بعامة - قصرا على شغاعات الإنسان الفردية وتجاربه الذاتية دون التقيد بمرجعية اعتقادية جمعية شاملة، ومن أهم كوامن القوة في هذه النزعة العلمية الحديثة واستمرارها قدرتها على تجاوز ذاتها باستمرار وتصحيح نظراتها واستعدادها لتقبل أي نقد يوجه إليها

من خلال منهجها وكشوفها المتتابعة ذاتها، بما ميزها عن أي منظومة ذهنية أخرى في التاريخ البشري لا تملك القدرة على نقد الذات وتجاوزها.

لذلك استطاع ألبرت أينشتاين، عالم القرن العشرين الأكبر بامتياز (المتوفى ١٩٥٥) أن يصحح مفهومات أساسية في نظرات جاليليو ونيوتن إلى الطبيعة والكون في نظرية النسبية التي تخطت الثنائيات والضديّات العلمية الكلاسيكية بين الطاقة والمادة، وبين المكان والزمان، وأثبتت برؤية علمية جامعة تستند إلى تعددية الأبعاد المكانية في الزمان إمكان التفاعل والتحول بين هذه الثنائيات العلمية. والفلسفية وصولاً، غير وحدة المعرفة، إلى وحدة الكون والحقيقة. وسبق إنجاز أينشتاين هذا ١٩٠٥ من أهم الثورات العلمية والفكرية في القرن العشرين، سواء على الصعيد النظري أو التطبيقي. وإذا كانت نظرية أينشتاين قد أثبتت أنه لا مطلق في العلم من خلال نسبية المكان -في- الزمان، فإنها أثبتت بالمقابل أن التغيير والضرورة -لا الثبات- هما أساس الوجود وكل الظواهر في هذا العالم. وستبقى (فلسفة التغيير) من أخطر معطيات القرن العشرين، للخير أم للشر.

ولأن النزعة العلمية المادية حققت لأوروبا -عبر الكشوف والمخترعات والتكنولوجيا- الكثير من التقدم الاقتصادي والصحي والعمراني الشامل، بالإضافة إلى ما وهبته لها من قوة السيطرة على العالم، فإن هذه الديانة المادية الجديدة. إن صحت التسمية. تضمنت معجزاتها الأرضية الملموسة من داخلها. إن جاز التعبير أيضاً. بما قدمته لأصعابها من منفعة وقوة ومتعة، وصارت مصدر تفكيرهم ومبعث سلوكهم على مختلف المستويات من طبيعية واجتماعية ونفسية واعتقادية، والمعيار الذي يحكمون به على الكون بعامة - المادي وغير المادي - على السواء. ومن هذا الخلط والتضخيم والتجاوز لهذه النزعة العلمية المادية، والثقة الأولية

المطلقة والزائدة بها في الوعي الأوربي. فيما يقع تحت مجهرها، وفيما لا يقع. ستتولد معظم الأزمات الفكرية والروحية التي شهدتها القرن العشرون تبعاً، وسيصبح تاريخه الفكري عبارة عن تحفظات وتراجعات وتعديلات في المشهد الأوربي ذاته لهذه النزعة العلمية. المادية المفرطة، خاصة في المجالات الروحية والاعتقادية والأخلاقية القيمية والإنسانية النفسانية، التي لم تقبل الاندراج في خانة العينات المخبرية والإحصائية، البيولوجية والفيزيائية والكيميائية، للمادة الملموسة والمحسوسة، التي مثلت وحدها ميدان الانتصارات الحقيقية للعلم الحديث وابنته الشرعية الباهرة: التكنولوجيا.

وهذا يعني أنه لا بد لنا من التنبه والملاحظة، في الوقت ذاته، إنه ما تراجع هذا العلم الاختباري المادي في المجالات الإنسانية والروحية المحض، بقدر ما واصل مسيرته المتصاعدة دون تراجع في مجال البحوث والكشوف العلمية والاختراعات والتطبيقات التكنولوجية وجوانب «التنظيم» المؤسسي والمجتمعي وكل ما يتعلق بالوسائل والأدوات والوسائط الملموسة في حياة المجتمع والإنسان، وهذا ملحظ لا بد من تأكيده للعقل العربي المعاصر وللعرب في زماننا هذا بالذات. فإذا كان العلم الحديث وتقنياته ومنظوماته مقصوراً في المجال الروحي والأخلاقي، وليس من الصواب تحكيمه فيها، أو اعتماده مرجعية لها، فإن هذا العلم لا يمكن الاستغناء عنه في مجالات الحياة العلمية والعقلية والتنظيمية كافة، ولن تحافظ أية أمة على وجودها إذا لم تمتلك ناصيته ومقوماته ومنطقه العقلي التحليلي والنقدي في مجالاته المشروعة. ويمثل التقدم الهائل في علوم وتقنيات الكمبيوتر والحاسوب والروبوت بالثورة المعلوماتية المنبثقة عن ذلك، فضلاً عن ثورة الاتصالات الفضائية وأفاقها، والقفزات الهائلة غير المسبوقة في التقنية الحيوية والهندسة الوراثية، يمثل هذا كله شواهد دافعة ومتجددة على أن العلم الحديث والتكنولوجيا ظهرا لبيقيا ويتقدما باطراد

ويلا توقف، وذلك بعد أن تخلصا من ادعاءات اليقين الفلسفي والاعتقادي المطلق الذي ارتبط، بداية، بالانطلاقة الأولى لظاهرة العلم الحديث. وقد شهد القرن العشرون مختلف أنواع الانتكاسات والتراجمات - من انهيار الإمبراطوريات القديمة والأيدولوجيات الحديثة إلى انهيار المثل والأخلاق والمبادئ - لكن شيئا واحدا ظل ثابتا ومؤكدا في خط سيره، ويبدو أنه سيظل ثابتا ومؤكدا أيا كانت مستجدات القرن المقبل أو مفاجآته. إنه تقدم العلم والتكنولوجيا.. في مجالتهما المشروعة.. بلا توقف وبلا تراجع. وهذا الملحظ درس ثمين لمن يريد استخراج الدروس من فلسفة التاريخ: تأتي حركة تاريخية ما في كل حقبة من حقب التاريخ، بمختلف عناصرها التي تبدو للوهلة الأولى متداخلة لا انفصام بينها. ثم يبدأ الفرز التاريخي على أرضية الواقع عبر التجربة البشرية. فإذا التوائم المكونة لتلك الحركة. ولو كانت توائم سيامية، تفصل عن بعضها تدريجيا إلى أن تتباعد ويموت من يموت ويحيا من حي عن بيئة، ويذهب الزيد جفاء، أما ما ينفع الناس فيبقى في الأرض. هكذا بقي العلم والتقنية وتراجعت الفلسفات المادية المسرفة التي بدت في البدء وكأنها جزء منه. وتلك آلية تاريخية لا بد من تبينها عندما ننظر في عناصر أية ظاهرة، حيث يتداخل الحي مع الميت، والنهار مع الليل. يجب ألا يفوتنا التمييز والفرز بين أي توائم وآخر في أية ولادة تاريخية. وتلك هي فكرة الجدل الديالكتيكي التي أورثها القرن التاسع عشر (هيجل) للقرن العشرين، والتي تتضمن انشقاق الكائنات التاريخية عن أصولها الواحدة لتصبح خلقا جديدا، وتتصارع - تفاعلا - فيما بينها، إلى أن يبقى الأصل ويسود... ثم يتولد منه نقيض فيبدأ جدل جديد.. وهكذا. سنة الله في خلقه (يخرج الحي من الميت ويخرج الميت من الحي). وعليه فإن فكرة الجدل الديالكتيكي يجب ألا يتخوف منها العقل المسلم إذا جردت من مدلولها المادي الضيق الذي حبستها فيه

الماركسية، وعادت إلى فضائها الفكري الطليق كما طرحها العقل الإنساني المؤمن، كما في فلسفة هيجل مثلاً، فالماركسية أساءت إلى الفلسفة بعامه، مثلما أساءت الأفكار الإلحادية المادية إلى العلم ذاته. ولا بد لعقلنا المسلم، في نهاية قرن وبداية آخر، من نظرة تمييزية بين الأديان كي لا يفوته الجيد منها تحت مظنة الرديء.

بانتهاى الحرب العالمية الأولى وبدء مرحلة ما عرف بفترة ما بين الحربين أصبحت أوربا كائناً آخر. فبعد ما أظهرته الطبيعة الإنسانية المتحضرة في أوربا من فضائل ونكوص في تلك الحرب اتضح أن فكرة التقدم في سلوك الإنسان المتحضر ليست مسألة مفروغا منها كما شاع الاعتقاد حتى عام ١٩١٤، وإن العقل الإنساني مهما أوتي من علم لن يضبط المشاعر والعواطف، ولن يحدد الغايات، وإن أبدع بعلمه التقني الوسائل والأدوات. فقد أطل وحش الكهوف الحجرية من جديد في إهاب الجنتلمان الأوروبي.. وتحولت مدن الحضارة المادية إلى: تتين متمدد يشرب البحر ويتلج البر دون أن يشبع، كما وصف ميخائيل نعيمة مدينة نيويورك.

وفي عام سكوت المداغ (١٩١٨)، كان فيلسوف التاريخ شبنجلر يصدر في ألمانيا كتابه المدوي (انحدار الغرب The Decline of the West) وكان مغزى الرسالة واضحاً، والكتاب يقرأ من عنوانه. ويعدها بأربع سنوات (١٩٢٢) أصدر الشاعر الإنجليزي الكبير ت.س. إليوت مرثيته الشهيرة للحضارة المادية الجديدة وإنسانها بعنوان: الأرض اليباب أو الخراب (The Waste Land) والديوان يقرأ من عنوانه أيضاً.

من ناحية أخرى، حاول الفيلسوف الفرنسي بيرجسون إدخال دفعة روحية في مجرى التطورية الداروينية المادية بنظريته في الدافع الحيوي Etan Vital الذي استقبلته الأوساط الإيمانية والدينية في الغرب (وكذلك في الشرق الإسلامي) بارتياح كبير،

لأنه أعطى بعداً إيمانياً متعالياً لعملية التطور وفكرته، بما يبعدها عن الحتمية الإلحادية المادية التي ارتبطت بها في البداية.

أما جوستاف يونج، رفيق فرويد في منحى علم النفس التحليلي، فقد خرج على شيخه أيضاً، معلناً. عبر دراسات مطولة. أن اللاشعور المؤثر في الإنسان وسلوكه ونفسانيته مرده إلى الروحاني والغيبى والديني في أعماق الطبيعة البشرية (وليس مرده إلى الجنسي والشبقي والشهواني كما ذهب فرويد)، وإن كبت الحاجة الدينية في أعماق الإنسان الحديث هو أساس «عصابه» النفسي وعقده الأخرى، وليس مرده إلى الحاجة الجنسية (التي وصلت إلى حد الثورة الجنسية الإباحية الكاملة في ستينيات القرن).. هكذا كانت محاولة العودة الإيمانية في أواسط القرن واضحة على أكثر من صعيد، ولدى العقول والنفوس الكبيرة ذاتها التي نشأت في مطلع القرن نشأة علمانية مادية في توجهاتها الأساسية. ومن جانب آخر، حاول أبرز المفكرين الداروينيين في القرن العشرين، وهو أدولف هكسلي، إعطاء الفلسفة التطورية بعداً أخلاقياً يتسامى نحو روحانية جديدة في (العالم الجديد الشجاع) Brave New World محاولاً، بهذه الحماسة المتجددة، احتواء نزعة التشاؤم في أوربا القرن العشرين. ولكن عبثاً كان يحاول، حيث أصبح للعبث. في الفلسفة الوجودية والأدب الوجودي لسارتر ولكامو. بناء فلسفي ونفساني وأخلاقي متكامل. وجاءت تجربة الحرب الثانية (١٩٣٩ و١٩٤٥) وفضائعتها لتعمق هذا الشعور العيثي The absurd وتجعل منه فلسفة أجيال بأكملها، وصار جمهور المسرح الأوربي في ليالي الصقيع الروحي معلقاً ومجمداً في انتظار غودو..الذي يأتي ولا يأتي!

وكانت فترة «ما بين الحريين» مرحلة الوهم الكبير في تاريخ القرن حيث اختلطت الرؤية وضاعت البوصلة وانقسمت أوربا على نفسها، ليس في الحدود والسياسة فحسب، بل في الأعماق النفسية

والضميرية والأخلاقية، كذلك.

ففي قلب أوروبا، على الجانب الألماني من الحدود، كان الألمان يعانون الهزيمة والأزمات والشعور المربا لهزيمة أمام الحلفاء الذين فرضوا عليهم تسويات مذلة في مؤتمر فرساي للسلام (١٩١٩) الذي لم ير فيه الألمان سلاما أو عدلا، بينما كان الفرنسيون بعد انتصارهم في تلك الحرب، وتعويضهم الهزائم التي عانوها أمام الألمان في القرن التاسع عشر، يعيشون في تاريخهم تلك الحقبة التي أسموها: الحقبة الجميلة La Belle Epoque، حيث كانت أيام باريس ولياليها استمرضا ترفيهيا بلا توقف للرقصات الجميلة، والأزياء الجميلة، والرغائب الجميلة، والأحلام الجميلة التي لم يوقظهم منها إلا صوت الدبابات النازية وهي تتجاز خط ماجينو الفرنسي الذي كان رمزا لوهم فرنسا الكبير في تلك الحقبة. ويصل هتلر إلى الشانزليزيه ويضع قوس «النصر» الفرنسي تحت صليبه المعقوف.

وعلينا هنا أيضا أن نستخلص من هذا المشهد التاريخي أهم دروسه:

لا يمكن أن تستمر حياة آمنة، هنيئة، رخية على جانب من الحدود، بينما على الجانب الآخر في الجوار حياة مضطربة، تعيسة، تتحفز للانتقام. هذه ظاهرة قد تدوم لبعض الوقت لكنها لن تدوم الوقت كله. ولا بد من علاجها - عربيا وخليجيا، وبين عالم الشمال وعالم الجنوب، وفي كل بلد - إذا كان لمقومات السلم والاستقرار والرخاء أن تسود.

علينا أن نتأكد أيضا من أن سلام الشرق الأوسط الجاري حاليا ليس نسخة مكررة من سلام فرساي عام ١٩١٩ الذي أطلحت به «الأصولية النازية» وعلينا أن نتأكد، بالمثل من أن هذه الحقبة الشرق أوسطية ليست حقبة ما «بين الحربين»، بل حقبة «آخر الحروب» كما نحن موعودون، وإنها - عربيا وخليجيا بالتحديد -

ليست حقبة «الوهم الكبير» الذي عاشته أوروبا بين حرب وحرب أفقظ ذلك أن مشاعر الإحباط العربي، اليوم، لا تقل عن مشاعر الإحباط الألماني بعد «سلم» فرساي.

هذه وقفة لا بد منها، إن كان ثمة معنى لهذا «الاتعاظ» الذي نحاول استخلاصه من التجارب الفكرية للقرن العشرين.

استطاع اليسار والماركسية بين الحربين، وبعد الحرب العالمية الثانية، أن يمثلًا - فكريا وأيديولوجيا- النزعة «التفاضلية» الأساسية على المشهد الأوربي، مقابل الوجودية، والصورالية، والدادية والبهيمية.. إلخ، بما كانت تدعو إليه الماركسية من قيم نضالية وتحررية ملتزمة.

ولكن مشهد الديابات الروسية في المجر كان بداية النهاية، وشجب سارتر، المتعاطف مع اليسار، هذا الحدث، كما انشق روجيه جارودي على قيادة الحزب الشيوعي الفرنسي، الذي ابتعد بدوره عن موسكو. غير أن هذه التصدعات الخارجية في الواجهة السوفييتية لم تكشف بوضوح - بعد - مدى الصدع الداخلي العميق في النظام الشيوعي، وإن أسهمت إدانة خروشوف لعهد ستالين في رفع شيء من الغشاء والغشاوة، غير أن بعض الانتصارات العالمية المؤقتة لموسكو في ذلك الحين أجلت الانهيار إلى حين. أما أخطر ظاهرة في مجال لفت الأنظار إلى الانهيار المقبل فقد تمثلت في ظهور «ليخ فاونسا» من بين صفوف العمال في بولندا ليحتج على النظام. حاول كثير من المفكرين اليساريين تهوين الأمر واعتبار الأمر فقاعة برجوازية صفراء.. أو مجرد مؤامرة أخرى.. وكتبت في ذلك الحين أتابع ذلك المشهد (١٩٨٠) وأنا مقيم في فرنسا. وسألت نفسي: ماذا لو ظهر ليخ فاونسا روسي في موسكو؟ إن فاونسا البولندي قد تقمعه روسيا ولكن من سيقمع فاونسا الروسي إن ظهر مع حركته العريضة؟ وكان هذا قبل أن يتسلم جورباتشوف السلطة بسنوات. وكتبت في حينه (١٩٨١): في بولندا مازالت

تتفاعل حركة من أهم خصائصها تجاوز أعماق ركائز النظام الماركسي، نحو نظام آخر، لا يمكن تحديد معالنه منذ الآن، لكنه سيكون مختلفا بكل المقاييس عن النظام القائم ليس في بولندا وحدها، ولكن في المعسكر الشرقي كله.. فها هم العمال يتحركون ضد «دولة العمال».. (كتاب المؤلف: العالم والعرب سنة ٢٠٠٠، ص ١٥ وص ٢٢).

وكان مثل هذا التنبؤ في ذلك الحين بمثابة هرطقة بالنسبة لثقفي اليسار، واليسار المراهق بالذات، الذي شهدنا من صفائره ما عبر في الواقع عن السقوط الأخلاقي لهذا التيار قبل سقوطه الفكري والسياسي.

وتوالى أحداث الانهيار في المعسكر الشرقي، كما هو معلوم، وبما لا يحتاج إلى بيان.

غير أنه إذا كان مشهد الانهيار الشيوعي مشهدا حقيقيا لا شك فيه، فإن علينا أن نعود قبل مشهد النهاية، نهاية القرن، إلى فترة مراجعة النفس في المجتمعات الليبرالية بأوروبا الغربية منذ الخمسينيات لنميز بين خطين متباينين: خط القلق والضياع الفكري والأخلاقي الذي عرضنا له في أوساط قطاعات غير قليلة من مثقفي أوروبا الغربية، وخط البناء السياسي والتنموي المتدرج والمتصاعد بهدوء، عن طريق الأحزاب الديمقراطية، لإعادة بناء ما صدعته الحرب الثانية، وللمعمل من أجل بناء أوروبا الموحدة على المدى البعيد برؤية تاريخية أرى أنها من أنضج الرؤى السياسية التي تمخض عنها فكر القرن العشرين وأكثرها إبداعا وبعد نظر. ففكرة أوروبا المتحدة هي أهم اختراع استراتيجي وحضاري توصل إليه الأوروبيون لحماية أنفسهم في وقت تحرر فيه العالم من أوروبا وبرزت قواه الصفراء والملونة

وقد كانت أوروبا بعد الحرب الأولى أمتين: أوروبا المنتصرة وألمانيا المهزومة فترة ما بين الحربين، وقف يوم الخامس من سبتمبر

١٩٢٩. قبل عودة الأمتين إلى حرب جديدة بعشر سنين. رئيس الوزراء الفرنسي. في حينه. أرستيد بريان (Briand) ليدعو إلى قيام الولايات المتحدة الأوربية وذلك في عصبة الأمم بجنيف. ورغم أن دعوته في ذلك الحين قوبلت ببرود شديد، ووصف دبلوماسي أوربي تلك الجلسة بأنها: مراسم دفن من الدرجة الأولى، إلا أنه يعد اليوم بفخر أبرز الآباء المؤسسين لفكرة الوحدة الأوربية. وقد يكون في هذا المشهد عزاء لمن بقوا من دعاة الوحدة العربية، الذين يشعرون هم أيضا بأحاسيس الدفن عندما يبشرون بفكرتهم اليوم. ولكن إذا كان للحظة الآنية منطقتها، فإن للتاريخ على المدى الأطول منطقه المختلف تماما.

وأيا كان الأمر فيجب ألا تفوتنا المفارقة التاريخية الساخرة التي يشي بها تاريخ هذا القرن: فالمجتمعات الشيوعية التي لم يكن مباحا في فكرها وأدبها غير التعبير عن التفاؤل بانتصار الواقعية الاشتراكية المتيدة، انتهت بالتصدع والانهار، أما المجتمعات الليبرالية التي بالغ مثقفوها في التعبير عن قلقهم وضياعهم، ونفسوا عن مكبوتهم كله، فقد استطاعت بناء نفسها، وتحقيق خيار تاريخي بالتدرج نحو وحدة أوربية شاملة. ذلك درس، من دروس القرن جدير بالتأمل أيضا، وذلك مظهر آخر للجدل الديالكتيكي الحقيقي، لا الجدل المزعوم، الذي تتفاعل فيه عناصر السلب والإيجاب ليتحقق البقاء للأصلح.

أخيرا يجب التمييز بين الـ «يوفوريا» التي اجتاحت العالم الرأسمالي بعد سقوط الشيوعية وتمثلت فكريا في بالونة فوكرياما بشأن نهاية التاريخ (بسيادة الرأسمالية الليبرالية)، وسياسيا في شعار (النظام العالمي الجديد)، وبين الاحتمالات الحقيقية، الأكثر عمقا، لطبيعة التحولات الاستراتيجية والحضارية المتوقعة بين نهاية هذا القرن وبداية القرن المقبل.

وعلينا أن نتذكر بهذا الصدد الحقائق التالية:

- أن القرن العشرين لم يشهد حرباً كبرى بين الرأسمالية والشيوعية، وكل الحروب الكبرى كانت بين الرأسمالية ذاتها من أجل أسواق العالم.

- أن اقتصاد المشهد العالمي على القوى الرأسمالية وحدها لا يعني بالضرورة نهاية التاريخ كما زعم فوكوياما، فالصراع يمكن أن يستمر بين هذه الرأسماليات ذات الطبيعة التنافسية حتى الصعيد الأيديولوجي بحيث تطور كل رأسمالية أيديولوجيتها الخاصة بها لتمييز ذاتها. أما صراعاها في مجال الاقتصاد والمصالح فمسألة لا تحتاج إلى أدلة.

- أن رأسماليات عالم اليوم والفرد يفصل بينها للمرة الأولى في تاريخ العالم، فاصل حضاري وعنصري خطير. فالرأسماليات الأوروبية والأمريكية تنتمي إلى الحضارة المسيحية الغربية والجنس الأبيض، أما الرأسماليات اليابانية والآسيوية الأخرى الصاعدة فتتنتمي إلى الحضارة الشرقية البوذية والجنس الأصفر. فإذا للمرة الأولى في تاريخ العالم ستكون المواجهات الرأسمالية غير منحصرة في التنافس الاقتصادي، بل ستمتد لتشمل التنافس الحضاري والديني والعنصري. فهل هي إذن نهاية التاريخ أم بداية جديدة لتاريخ آخر من نوع أكثر جدة، وربما أشد حدة؟

في مايو ١٩٨٨ كتب كاتب هذه السطور في دراسة مستقبلية حول نهوض اليابان وآثاره: إن الجديد، جديد القرن الواحد والعشرين، هو أنه للمرة الأولى منذ ثلاثة قرون لن تكون جميع القوى الرئيسية في قمة التوازن العالمي منتمة إلى الجنس الأوروبي الأبيض أو إلى الحضارة الأوروبية الغربية.. (كتاب المؤلف، العالم والمرب سنة ٢٠٠٠ ص ١٢٨).

وتمت الإشارة في هذا السياق إلى صعود القوى الاستراتيجية. الحضارية الجديدة في الشرق الأقصى واحتمالات المواجهة بينها وبين الغرب.

هذه الفكرة عندما عبر عنها بروفيسور هارفرد الأمريكي، ديفيد هنتنجتون، بعد خمس سنوات (١٩٩٣) تحت عنوان (صراع الحضارات). تم تسويقها في الإعلام الغربي كفتح فكري مبدع.. وذلك مظهر من مظاهر الاختلال الفكري في القرن العشرين عاينته بالتجربة بين فكر غربي يحتل لنفسه، بقوة دولة، مكان الصدارة. وبين فكر «آخر» محكوم بالتهميش والإبعاد والنفي أيا كان إسهامه وسبقه. (وبالمطبع، فإن معظم المثقفين العرب مشوا هي الزفة كعادتهم..).

.. ثم ألم أقل لكم من البداية إنه قرن مأكرو.. (وفي التاريخ مكر يتخطى كل الماكرين!).

قرن بدأ بأفصح أنواع الإلحاد والمادية.. وانتهى بأفظع أنواع التعصب والأصولية.. بدأ بالشك إلى حد الإنكار السافر وانتهى بالقطع إلى حد التطرف النافر. قرن بدأ بإسقاط إمبراطوريات الأباطرة.. وانتهى بإسقاط إمبراطوريات البروليتاريا! قرن بدأ بكشف الحجاب، ثم بالثورة الجنسية والإباحية الاستمرارية المطلقة.. وانتهى بعودة الحجاب وإعادة المرأة إلى البيت، بل ووضع النقاب عليها.. بعد أن عراها تماما.. قرن بدأ بإجراء دعوات الحكومة العلمانية.. وانتهى بأصريح دعوات الحكومة الدينية..! قرن أشرقت شمسها من الغرب (الأوروبي).. وتغرب اليوم في الشرق (الآسيوي!). إنه القرن الذي سيدخل التاريخ وهو يمشي على رأسه، لكثرة تقلباته! قرن إن سألته عن فلسفته في التاريخ سيقول لك ساخرا: انظر رقص الساعة في حركته المتطرفة من أقصى اليمين إلى أقصى اليسار، ثم قل لي ما فلسفته؟ ولكن حذار أن تصدق ما يقوله هذا القرن المأكرو! فما قاله يعبر عن نصف الحقيقة، ويعبر عن المتحول والمتغير في التاريخ، فحسب. أما الثابت فلم تزدها متغيرات القرن إلا قوة.. ثبت العلم وثبتت التقنية ومعهما الفكر الحر.

انتصرت الديمقراطية والليبرالية ومعهما مفهوم الاقتصاد الحر
المنضبط بالمسؤولية الاجتماعية.

ثبتت الحقوق الإنسانية وانعقد الإجماع عليها.. وثبتت، قبل كل
شيء وبعدمه، حاجة الإنسان إلى الإيمان بالله وبالدين الحق في
قيمه الجوهرية القائمة على الرحمة والتسامح والمحبة والصفح
والغفران.

كتب المفكر الوجودي المؤمن بول تيليك Tillich في سبعينيات
القرن: «في بداية حضارتنا الغربية اخترنا «العقل» بديلاً وحيداً
عن التقاليد والاعتقادات الموروثة. كان ذلك قراراً عظيماً وشجاعاً
وقد أعطى الإنسان بالفعل كرامة جديدة. لكننا باتخاذ ذلك القرار
استبعدنا الروح مصدر طاقة الحياة وحيويتها.. لقد كبتنا قوة الروح
وأذلناها.. والآن عندما هرمت حضارتنا انطلقت قوى الروح
الحبيسة لتدمر إसार العقل وتقعدنا الاتزان.

وقد قررت حضارتنا أن تبني لذاتها مجتمعا علمانياً.. كان
ذلك عظيماً أيضاً وكنا بحاجة إليه، فقد أزال سلطان الكهانة
المتحكم باسم الدين ولكن هذا القرار ذاته حرماناً من أعماق ما
يمنحه الدين: الشعور بالمعنى اللامتناهي بالحياة وامتلاك سر
الوجود وجوهره.. والآن في نهاية عصرنا العلماني نشعر بالاقتراب
من الهاوية لافتقارنا إلى ذلك الإيمان المنقذ المخلص».

وكان آخر ما كتبه فيلسوف التاريخ في عصرنا أرنولد توينبي:
«يبدو أن الخلاص الوحيد للإنسان في عصر الكمبيوتر هو الصفاء
الروحي الداخلي.. ذلك الصفاء الإيجابي المحب الذي لا يمكن
تحقيقه بإدمان المخدرات أو الاستسلام للتعصب والعنف.. وأوجز
شاهد آخر (ف. هابولد) الصورة بقوله: «شيء ما يحدث في العالم،
إن جميع المؤسسات وجميع أنظمة الفكر من علمانية ودينية قد
وصلت درجة التمازج والانصهار.. لقد اهتزت الأسس القديمة..
ولا يمكن أن تسع الدنان العتيقة الخمرة الروحية الجديدة، ونحن

على وشك المرور بقفزة من تلك القفزات التطورية الهائلة التي تمر
بحياة الإنسان العقلية والروحية». .
تلك «الثوابت»، وهذه النظرة، هي عدة الإنسانية لدخول القرن
الواحد والعشرين.



المحور الثاني

أحاديث في الفكر القومي

- هي اللحظة التاريخية الراهنة ما يستطيع العرب فعله
- إشكالية الوحدة الإقليمية في الفكر العربي الوجدوي
- إنها نتاج نكبة عربية أخطر النظرية... عندما تعترض تقدم أمة
- سيبقى هذا التعثر... إن لم يُنجز هذا التحول
- نموذج عربي في نظرية «الوحدة الطبيعية»
- حضارة العصر بين الثمار والجنون
- لماذا اعتبر الإسلام العودة إلى البداوة من الكبائر؟
- القومية في القرآن حقيقة مؤكدة
- ابن خلدون وسيطاً بين العربيين والإسلاميين

في اللحظة التاريخية الراهنة ما يستطيع العرب فعله *

في اللحظة التاريخية الراهنة - وبمنظرة واقعية - لا تبدو الفرص متاحة أمام العرب في المدى القريب لتحقيق إنجازات سياسية أو اقتصادية مباشرة تتناسب وحجم تطلعاتهم. وكل ما هو مأمول: أن يرمموا ما تصدع، ويتجنبوا الأسوأ، وألا يسمحوا لعقليات المغامرة والمكابرة، أو الجمود واللامسؤولية أن تجلب لهم المزيد من الكوارث. وذلك إلى أن يغيروا ما بأنفسهم، وما بواقعهم، ويعرفوا كيف يجب أن يتعاملوا عمليا وإيجابيا مع حقائق العالم والعصر وما تتطلبه هذه الحقائق من التزام مسئول بالعمل المنتج وبالسلوك المتحضر في مختلف جوانب الحياة.

ولكن العرب، في اللحظة التاريخية الراهنة، ومن واقع المعاناة، والتجارب المريرة، والمتغيرات المنبهة، يمكنهم إذا أحسنوا الرؤية وصدقوا المزم أن يحققوا نهضة فكرية وثورة معرفية تنويرية جديدة تصل ما انقطع من مسارات نهضتهم المبكرة في مطلع العصر الحديث، وهي النهضة التنويرية المفترى عليها التي حققت إنجازات لا تنكر في الفكر والواقع برغم قصورها، والتي تتعرض اليوم لمحاولات طمس وتشويه لحقيقة مقاصدها وتوجهات إعلامها.

فلا بد إذن من استئناف مسيرة النهضة الفكرية، بإعطاء تلك المحاولة النهضةوية الرائدة حقها والانطلاق منها دون إفرام أو تفريط. فلا شيء يبدأ من فراغ، ولا بد من تراكم متصل لتحقيق الانعطاف النوعي، والثورة الأصيلة هي التي تعرف كيف تبني فوق ما سبق من بناء، أما الهدم فلن ينتج غير ما نحن فيه. ولا يمكن أن تحقق الأمم أي نوع من الصحو في واقعها، إلا إذا بدأت بصحو معرفية عقلية تحليلية ونقدية، لذاتها أولاً ولماضيها وحاضرها ولحقائق عالمها وعصرها ثانياً. فلا صحو بلا عقل، ولا صحو بلا معرفة حقيقية للذات. ومنذ أن تيقظ العقل الإنساني ومقولة (اعرف نفسك) تنصدر اهتماماته وهي مقولة تنطبق على الأفراد انطباقها على الأمم خاصة تلك التي تجد صعوبة في مواجهة حقائق ذاتها بموضوعية وشجاعة. وإذا كانت القوى المعادية لهذه الأمة تستطيع الحيلولة بينها وبين العديد من تطلعاتها، فمن المحال على هذه القوى منعها من إحداث الصحو المعرفية العقلية المنشودة، لأنه لا يمكن حبس معاناة أمة وفكرها في إطار المعاهدات والأسواق والتكتلات المفروضة إذا قرر أبناءها التفكير المخلص الحر، والبحث الصادق

من أجل حقيقة الخلاص. بل إن هذا كله يستدعي مثل هذا الرد التاريخي إن كان للتطبيع الثقافي المطروح أن يوقف حيث يتوجب أن يقف.

من هنا فإن اللحظة التاريخية الراهنة هي لحظة إعادة النظر واجتراح الصحوة المعرفية اللازمة، لإحداث الصحوة الحضارية الشاملة، من خلال بلورة المشروع الحضاري العربي. الإسلامي القادر على الإنجاز والفعل، والذي لا بد منه إن أريد للمباديء النظرية العامة أن تتحول إلى واقع ملموس في حياة الأمة ولا تبقى معلقة في عالم المجردات البعيدة تعمق حالة اليأس من إمكان تحقيقها. وجميع العوامل الماثلة من حالة الأزمة العربية الشاملة إلى تحدي المتغيرات العالمية الكاسحة تحتم مثل هذه المراجعة الفكرية الجذرية إذا استطاع الوعي العربي تجاوز البكائيات والإحباط من ناحية، وخطاب التشدد غير العقلاني والأدلجات المثالية من ناحية ثانية.

على المثقفين والمفكرين العرب اغتنام هذه الفرصة التاريخية وعدم تضييعها. لا بد من العودة إلى طرح الأسئلة الأساسية، في مختلف جوانب الفكر والحياة، وصولاً إلى تحقيق الاختراق المعرفي للذات وللواقع وللآخر، ذلك الاختراق الكفيل وحده بتوليد المشروع الحضاري المنشود، وبالتأسيس لبناء جديد.

إن هذا الاختراق المعرفي ليس ترفاً فكرياً لأنه وحده الكفيل أيضاً بتوليد وعي عربي شامل في مستوى الأحداث.

فقد أثبتت دروس الكوارث الأخيرة أن الوعي العربي السائد قابل للتزييف بسهولة، وغير محصن ضد منزلقات الاستهواء والاستغلال، سواء خوطب بشعارات اليمين واليسار، أو بشعارات التراث والحداثة، وما لم يحصن هذا الوعي بتأسيس معرفي للذات وللواقع وللآخر، فإنه لن يستحق صفة الوعي على الإطلاق. وللأمانة فإن مدارس الفكر العربي الحديث وتياراته، لم

ينقصها تعمق نظري في الأفكار والفلسفات التي اطلعت عليها واقتبست منها، ولكن المشكلة أن هذا الفكر بقي في معظمه مرانا ذهنيا فوقيا يركب الأفكار والتطبيقات المجردة، ثم يعيد تركيبها وترتيبها أو قلبها حسب مقتضيات الظروف، دون أن يولي كبير اهتمام لمدى علاقة هذه الأفكار بالواقع وبالوقائع والحقائق المتعلقة بها أو المتجهة للتعاطي والتعامل معها، أي ذلك الواقع المرتبط عضويا بخصوصية الذات العربية الجماعية ماضيا وحاضرا.

فالغائبان الكبيران في صميم الفكر العربي هما الذات والواقع: خصوصية الذات الجماعية للأمة، والواقع بما هو تاريخ وحاضر لتلك الذات بمعناها الحضاري الشامل.

إن صورة ذلك الواقع لا تكاد تبين خلف واجهات الأبنية النظرية والأيدولوجية لفكرنا العربي الحديث. وذلك ما جعل منها أبنية كارتونية في ساعة الحقيقة، ساعة المواجهة الساخنة مع الحقائق على أرضية الواقع الصلب.

لا يستطيع العقل أن ينتج فكرا إذا لم يجد غذاءه الكافي من المعرفة. ففي مثلث العقل. الفكر. المعرفة، تمثل المادة المعرفية قاعدة المثلث، وما لم تتوافر هذه المادة أمام العقل فلن ينتج من فكر غير تصوراته وتخميناته الذاتية، وذلك ما ينتجه العقل العربي من فكر عربي معاصر في الغالب. وليس مصادفة أن الغالب على الثقافة العربية الحديثة الأدب والشعر والتراثيات والأيدولوجيات السياسية، مقابل ضمورها في المعرفة العلمية وفي العلوم الاجتماعية. ذلك أن الجانب الشموري والرغائبي والتأملي البحث في فكرنا العربي. وهو جانبه المتضخم. لم يستند إلى القاعدة اللازمة من البحث المعرفي في جوانب الواقع العربي ماضيا وحاضرا وذلك ما جعل منه تركيبا ذهنيا يفقد قنوات التواصل مع الواقع تأثرا وتأثيرا.

ومن تجارب عديدة مع الوعي العربي السائد، يمكننا التأكد من أن هذا الوعي العام في مجمله مازال غير قادر على التمييز بين التشخيص الوصفي الموضوعي للحالة وبين الحكم القيمي أو الذاتي عليها. فالخطاب في عرف هذا الوعي إما مديح أو هجاء، تعظيم أو تحقير أما الوصف من حيث هو تشخيص موضوعي لا يعبر عن الرغائب وإنما عن الوقائع فحظه من القبول، قليل وضئيل خاصة إذا اقترب من الذات. غير أن النهضة الحقيقية في حياة الأمم لا تبدأ إلا بثورة معرفية علمية موجهة - قبل كل شيء - إلى فهم الذات (الذات الجماعية للأمة) وإعادة اكتشافها ونقدها، وإن العجز عن تحقيق هذه الثورة العلمية النقدية يساوي التخبط المزمع في المأزق العربي الراهن، حيث يعاني العرب التباسا خطيرا في الوعي بين التصور والواقع، وبين الأيديولوجيا الحقيقية، والرغبة والإمكان، وباختصار: بين ما هو كائن.. وما يجب أن يكون.

ولقد ظلت الحركات والتيارات العربية على اختلافها تقدم الأيديولوجيا على الحقيقة، بل وتلوي أعناق الحقائق في سبيل تأكيد أيديولوجيا الأزمة المزمنة!.. وكثير من نتاج الفكر العربي يدخل في هذا الباب.

غير أن الأيديولوجيا الفاعلة في الواقع، والمفيرة إياه، هي تلك الأيديولوجيا التي تمثل ثمرة ثورة معرفية علمية تسبقها وتمهد لها.. وليس صحيحا أنه لا ثقافة بلا أيديولوجية، وإنما الصحيح أنه لا أيديولوجية فاعلة ومتماسكة دون ثورة ثقافية معرفية تقدمها.. وتقودها.. وتقريها من أفق الحقيقة، بقدر ما يستطيع الوعي الإنساني الاقتراب من الحقيقة.. ويضد ما تستطيع الأيديولوجية الإنسانية، بالتالي، التلاؤم مع تلك الحقيقة والالتزام الخلاق بها.

باختصار شديد، سأحاول حسب تصوري إيجاز أهم عناصر

ومكونات هذه القضية المؤرقة لنا جميعا. وذلك بطرح السؤال التالي الذي أرى أنه سؤال الأسئلة في اللحظة العربية الراهنة.. السؤال: كيف نبدأ عصر تنوير عربي جديدا ونصحح مسار الراهن المتأزم للثقافة العربية في علاقتها بواقع المجتمع والعصر واحتياجات الأمة؟ باعتبار أن النهضة الكبرى الفاصلة في تاريخ الأمم لا بد أن تبدأ بعصر كهذا، راجيا ألا يكون هذا الإيجاز مخلا بما أريد قوله.. معتمدا على حسن تفهم القارئ الكريم لهذه الطروحات الوجيزة.

أولا: لا بد من إعادة النظر في الأسس والمنطلقات والمسارات العامة للأمة. وتغدو هذه المسألة أكثر من ضرورية في أزمان النكبات والتراجعات المزمنة. أمم وحضارات ودول عدة لم تستطع تجنب الانهيار لأنها لم تملك فضيلة الرغبة في إعادة النظر في منطلقاتها في الوقت المناسب. وعندما داهمتها الأحداث اضطرت لذلك بعد فوات الأوان الذي بدأ يفوتنا نحن العرب ما لم نبادر إلى سرعة تحريك الفكر لطرح الأسئلة الضرورية والجوهرية بشأن أسس حياتنا. لنزجح عبء الأجوبة الجاهزة المكرورة ولنبدأ بطرح الأسئلة الكبرى والضرورية التي تطرحها أية نهضة أصيلة.. لنبدأ بطرح الأسئلة ونسمح بها ولا نخشاهما.. حتى لو لم تكن لدينا إجابات جاهزة.. فأسئلة النهضة الجديدة شرطها ألا تكون لها إجابات جاهزة.. لكنها بطبيعتها حافزة على إجابات مقبلة تغير التاريخ. فلنتحرر ولو قليلا من عبء الأجوبة الجاهزة الكثيرة.. التي تملأ رءوسنا وتمنع عنها النور والهواء، ولنستشق هواء جديدا.. لنبدأ بطرح الأسئلة لكن بعد أن نعرف كيف نطرحها وإلى أية أعماق فينا نوجهها. فإن نعش في غابة مفتوحة من الأسئلة الحائرة خير من أن نبقى في حصن من الأجوبة العقيم المكابرة.. وغني عن البيان أن طرح أسئلة كهذه يحتاج إلى مناخ أهم مقوماته حرية الرأي، وسعة الصدر، ومرونة الفكر، والرغبة

في الحوار، واحترام الرأي الآخر.. وهي وصفات نكررها كثيرا في خطابنا العربي الراهن.. لكن لا أعلم متى سنطبقها، فنحن أمة مازالت تعاني ازدواجية كبرى بين الكلام والفعل، وهذه الازدواجية، من أكبر عوائق النهضة الأصيلة في حياة الأمم لأن هذه النهضة لا تسلم قيادها لمن لا يحترم مقاله فعلة ولا ينسجم فعلة مع مقاله (كبر مقتا عند الله أن تقولوا ما لا تفعلون).
ثانيا: وتبدأ عصور التنوير بالنظر إلى التراث والحياة والعصر بمنظار جديد ويعين الدهشة البكر. بلا وسطاء، وشرح، وهوامش، بعد تقديم كل الاحترام للشرح وهوامشهم. تبدأ بإعطاء الماضي والتراث لونا جديدا وبعدا جديدا، وعمقا جديدا.. فتطلق الأمة بتراثها شابة من جديد. هكذا بدأت النهضة العربية الإسلامية في صدر الإسلام، هكذا بدأت النهضة الأوربية في عصرها، وهكذا أوشكت النهضة العربية الحديثة أن تنطلق في جيل الرواد قبل أن تجهض. في كل تنوير أصيل نهضوي تم التحرر من الوسطاء والأوصياء الفكريين والشرح والهوامش، وحلت النظرة البكر المبدعة محل التلقي والتلقين، فالتراث لا يفسر بالتراث اللاحق والأصل لا يفسر بالفرع والدين لا يفسر بالمذهب، لكنه يفسر برؤية الإنسان الجديد المعاصر واحتياجاته لذلك التراث الأصلي في مصادره الأولى، كما أن العصر وقضاياها لا يؤخذ كما هو لدى المعاصرين الآخرين، لكنه يؤخذ حسب المنظار والمعيار المستقل للإنسان المتلقي. هكذا تلقى الإنسان الأوربي في بدايات نهضته العصر الحضاري الإسلامي المتقدم عليه واستفاد منه دون أن يفقد هويته الأوربية وهي حقيقة جديرة بتأملنا العميق، إذ كيف يخشى علينا من المؤثرات الأوربية بينما امتصت أوروبا - النهضة الكثير من عناصر حضارتنا الإسلامية، دون أن تتأسلم، فلماذا يخشى علينا أن نتغرب؟ وبالمثل، وهكذا من قبل، تلقى المسلمون الأوائل جديد الآخرين من أهل الحضارات

القديمة دون أن يفقدوا إسلامهم. هكذا تتلقى اليابان اليوم العصر الحديث وتزداد يابانية في الوقت ذاته. إذن التراث والعصر حقيقتان لا يمكن إلغاؤهما، لكن يمكن إلغاء عبودية الإنسان العربي المعاصر لهما معا، بنظرته إليهما نظرة ناقدة مستقلة، يكون هو معيارها، دون أن تختفي شخصيته خلف صيغ التوفيق المتهاقنة بينهما كما هو طابع الفكر العربي والثقافة العربية في كثير من الجوانب.

ثالثا: لا تؤسس نهضات جديدة على جزئيات ومدارس فرعية وموجات عابرة في المعرفة ينشرها هواة ثقافة. إنه من المحال تأسيس نهضة ثقافية جديدة على تفرعات المذاهب الفنية وجزئيات المدارس الفكرية والأدبية سواء كانت هذه الجزئيات والفروع مستقاة من الخارج المعاصر، أو من الداخل التاريخي. لابد من تخطي ثقافة الموجات المؤقتة العابرة المتلاشية كزبد البحر باستشراف واستيعاب الأصول المعرفية الرئيسية في التراث وفي العصر، وضمها وتمثلها بالكامل، ثم الانتقال، لمن شاء الاختصاص إلى تفرعاتها وجزئياتها، ولكن بعد التمكن من أصولها أولا وقبل كل شيء.

فبين مرحلة وأخرى في ثقافتنا الحديثة، وحسب المتغيرات الخارجية والانتقليات الداخلية، تطل علينا موجات مؤقتة متباعدة ومتضاربة من المدارس والاتجاهات وأكاد أقول الثقليعات والأزياء الفكرية في الصالونات الغربية، أو في أوساطنا الداخلية. في فترة: موجة الواقعية الاشتراكية.. في فترة تالية: موجة الوجودية السارترية، في فترة ثالثة: موجة السريالية واللامعقول والغموض والتكلمية والدادية، في فترة رابعة: موجة البنيوية واللسانية وهكذا.

هذه كلها تطورات فرعية تالية متأخرة في سياق الحضارة الأوربية جاءت في وقتها التاريخي هناك كإفرازات طبيعية أو

عوارض مرضية .. لكن ماذا أفدنا نحن منها؟ وماذا بقي لنا منها بعد هذا الانشغال بها عن قضايانا اللصيقة بنا والأكثر إلحاحاً. هذه تفرعات لأصول كبرى صدرت عنها . فهل تمكنا من تلك الأصول قبل فروعها؟ هل تعمقنا جدلية هيجل قبل قراءة الترجمة العربية الركيكة للمادية الجدلية؟ هل تعمقنا وجودية نيتشه وهيدجر قبل متابعة السلوكيات والروايات الوجودية لسيمون دي بوفوار في الحي اللاتيني بباريس؟ هل قرأنا وتعمقنا (ثروة الأمم) لأدم سميث ومدارس الفكر الليبرالي الأخرى، قبل الإعجاب بالمظاهر السطحية والاستهلاكية للرأسمالية والاقتصاد الحر؟ هذه المظاهر التي تتهالك المجتمعات العربية، غنيها وفقيرها، على قشورها دون تنبه لجذورها وشروطها المعرفية والمجتمعية والحضارية .

وبالنسبة لمصادر التراث هل تعرفنا بصورة متعمقة أصول القرآن الكريم والسنة الصحيحة، قبل الدخول في التفرعات والمذاهب الفقهية والكلامية التالية؟ وهل تعرفنا إلى المعتزلة بشكل حميم قبل نشر الفكر الأشعري المتفرع عنهم؟ هل تمثلنا الكندي والفارابي وابن سينا وغيرهم من الفلاسفة الإسلاميين قبل الدخول في ردود الغزالي عليهم؟ أقصد هل عبرنا إلى الينايع قبل الرواهد، وإلى المتقدم المتأصل قبل المتأخر المتفرع.

هذه الأطروحة الثالثة إذن نوجزها بالقول: لا بد لعصر تنوير جديد من تجاوز ثقافة الموجات العابرة إلى ثقافة الأصول الفاعلة في قضايا العصر، أو في مسائل التراث لنؤسس نحن أصولنا الجديدة. وعلينا التنبه إلى أن الأصولية السائدة حالياً - إن صحت تسميتها بهذا الاسم - هي أصولية المتأخر المتفرع لا أصولية التأسيس والابتكار والانطلاق. فلا بد إذن من الأصول لتخطي الأصولية.

هذه مجموعة مفاهيم فكرية أساسية وجوهرية نرى أن ثقافتنا

العربية مطالبة بالتوقف أمامها في اللحظة التاريخية الراهنة،
إن أرادت أن تكون عاملا فاعلا في استنهاض الأمة من جديد،
في هذا العصر الذي لا يتساهل مع الثقافات المتجمدة وغير
القادرة على مراجعة ذاتها وتشخيصها ونقدها.

إشكالية الوحدة الإقليمية في الفكر العربي الحديث *

من «الحلقات المفقودة» في الفكر العربي الحديث حلقة «الوحدة الجغرافية الطبيعية» التي يمكن أن تقوم بين عدة أقطار عربية متجاورة، يجمعها إقليم جغرافي عربي واحد. إن هذه الفكرة عندما تطرح تثير مشاعر قلق وحذر في أوساط الحداثيين العرب، وأوساط العرب بعامة، وتتم المسارعة إلى التذكير بمخاطرها، قبل النظر بهدوء وتجرد في جانبها الإيجابي، وفي إمكاناتها المحتملة لخدمة حركة الوحدة العربية ككل على المدى البعيد، ويتجه الرد عليها سريعا إلى طرح بديل «الوحدة العربية الشاملة»، كأنما يقوم تناقض وتعارض بين الفكرين.

والواقع أن الطريقة التي طرح بها أنطون سعادة مؤسس الحزب القومي السوري فكرة الوحدة الجغرافية لإقليم سوريا الكبرى (بلاد الشام) في الثلاثينيات كان لها أثر كبير في خلق هذا الشعور بالتناقض بين فكرة الوحدة الجغرافية الطبيعية لأي إقليم عربي، وبين فكرة الوحدة العربية الشاملة من المحيط إلى الخليج.

فقد طرح سعادة الوحدة الطبيعية السورية فكرة نقيضة للوحدة العربية، من منطلق العداء والاستصغار للعرب، ومن منطلق الزعم بأن الأمة «السورية» التي يتحدث عنها في تصوره أمة متفوقة حضاريا وسلاليا على العرب

وعلى غيرهم، وأنه لا يقوم بينها وبينهم رباط قومي واحد. ثم إنه رسم لهذه الوحدة المتخيلة في تفكيره حدوداً «استقزائية» للأقطار العربية المجاورة التي استبعدتها من مفهومه.

فكما نص «المبدأ الخامس» لدستور حزبه الذي تبلور بين ١٩٣٤ - ١٩٣٧ فإن «الوطن السوري» القومي يمتد: «من جبال طوروس في الشمال إلى قناة السويس في الجنوب، شاملاً شبه جزيرة سيناء، وخليج العقبة، ومن البحر السوري في الغرب (يقصد البحر الأبيض المتوسط) إلى الصحراء في الشرق حتى الالتقاء بدجلة».

فسعادة يقتطع سيناء من مصر؛ ويصل إلى عمق أراضي العراق. وقد تصدى المفكرون القوميون العرب لهذا المفهوم في حينه. وأبان ساطع الحصري أن سعادة أخطأ في أبسط مبادئ الجغرافيا الطبيعية عندما تحدث عن «التقاء الصحراء بدجلة»، في حين أن الصحراء لا تلتقي بدجلة في أي مكان كان، لأن الفرات يقع في غرب دجلة، فالصحراء التي يشير إليها (الزعيم) تلتقي بالفرات لا بدجلة، وذلك خلط جغرافي غريب، يخالف الدقة العلمية التي يجب أن تلازم البحث والتفكير. (ساطع الحصري، دفاع عن العروبة، ط٢، ص ٤٨ - ٤٩).

ولتفادي هذا الخطأ قام سعادة بإعادة تعريف وطنه القومي على النحو

التالي: «الوطن السوري هو البيئة الطبيعية التي تمتد من جبال طوروس في الشمال الغربي وجبال البختيار في الشمال الشرقي، إلى قناة السويس والبحر الأحمر في الجنوب، ومن البحر السوري في الغرب، شاملة جزيرة قبرص، إلى قوس الصحراء العربية، وخليج العجم في الشرق، ويعبر عنها بلفظ عام: الهلال الخصيب ونجمته قبرص».

هنا أضيف العراق برمته إلى «الوطن القومي»، وحاول سعادة التعبير عن المفهوم الجغرافي الجيد، بدمج كلمتي سوريا والعراق في كلمة واحدة هي حسب نعتة: سوراquia

ويلاحظ التعمد في إضافة جزيرة قبرص إلى حدود تلك «الوحدة»، لكونها أقرب بقعة غير عربية يمكن إضافتها، فلا يعود «الوطن السوري» هو الوطن السوري العربي الأصيل الذي عرفه العرب في تاريخهم، ويمرفونه جيداً في حاضرهم.

والمعروف أن الحزب القومي السوري في تحولاته في العقود الأخيرة قد صرح الكثير من مفاهيم سعادة عن العروبة، وتواتر حديثه عن «كتلة عربية متقاربة»، تقوم بين الأقاليم الجغرافية العربية الأربعة، بما فيها الإقليم الطبيعي لسوريا الكبرى، غير أن الأثر الذي تركه الصراع بين سعادة ومفكري العروبة - وكان صراعاً مريراً في الواقع - كان له دور كبير في إحاطة فكرة «الوحدة الجغرافية الطبيعية» في الفكر العربي الوجداني بمشاعر مترسبة من الريبة والحذر الشديد.

ومما زاد الطين بلة أن السياسة البريطانية الاستعمارية في المشرق العربي طرحت في الفترة نفسها تقريبا فكرة توحيد «الهلال الخصيب»، وذلك لاحتواء النفوذ الفرنسي في سوريا، ولمواجهة حركة توحيد أقطار الجزيرة العربية، التي قادها الملك عبدالعزيز آل سعود، بوضع حاجز سياسي إقليمي، يفصل بلاد الشام عن بلاد الجزيرة العربية، ويمنع مواصلة توحيدهما، كما يشكل كتلة عربية مشرقية شمالية، تواجه الثقل المصري في آسيا العربية.

كل هذه الاعتبارات أبعدت فكرة الوحدة الجغرافية الطبيعية في الوطن

العربي عن إطارها الموضوعي المجرد، الذي يمكن أن تعالج من خلاله، وحفزت الوحدويين العرب لمقاومتها، خاصة في أقطار الهلال الخصيب نفسها التي طرحت فيها الفكرة، ثم في سائر الأقطار العربية. غير أنه بعد تعثر محاولات الوحدة العربية الشاملة التي لا تؤخذ باعتبارها قاعدة التقارب الطبيعي والجوار الجغرافي، كالمحاولة التي بدأت بوحدة مصر وسوريا ثم إلحاق اليمن بهما، ويتوحد القيادة السياسية، بعد ذلك بين مصر والعراق في الستينيات. بعد مثل هذه المحاولات المتباعدة وغيرها، والتي لم تتبلور في نمو قاعدة وحدوية مستمرة ثابتة، فإنه لا بد من إعادة الفكر والنظر لاستكشاف وسائل أخرى لتحقيق الوحدة العربية. ويبدو «مدخل» التقارب فالتوحيد الطبيعي الجغرافي القائم على وحدة الجوار ووحدة الإقليم من أفضل البدائل العملية والواقعية المطروحة في الفترة التاريخية الراهنة من تاريخ العرب، وتاريخ هذا العصر، على أن يكون واضحا في الأذهان منذ البداية، وجليا في النوايا والأعمال، أن ذلك يمثل خطوة مرحلية - وإن تكن طويلة الأمد - لتحقيق الوحدة العربية الشاملة في النهاية، ودون أن يتخذ التوحيد الإقليمي الطبيعي أي طابع مناف لمبادئ الأخوة العربية، والتكافل العربي، بأي شكل من الأشكال، معنويا أو ماديا، ظاهرا أو باطنا.

إن عملية الوحدة الشاملة في منطقة حساسة كالمنطقة العربية التي تقع في قلب العالم استراتيجيا، تمثل حدثا انقلابيا خطيرا في السياسة الدولية والتوازن الدولي، بحيث تستعدي على الفور كل القوى الكبرى في العالم، وتدفعها إلى محاربتها وإجهاضها. وليس صدفة أن مختلف هذه القوى من الولايات المتحدة إلى الاتحاد السوفييتي، إلى أوروبا تقف من حركة الوحدة العربية الشاملة موقفا حذرا للغاية، ظاهرا أو باطنا، وكانت سياستها منذ بداية العصر الحديث تستند إلى مبدأ محاربة أي محاولة لبناء قاعدة وحدوية شاملة في المنطقة العربية.

فقد أجهضت القوى الأوروبية في القرن التاسع عشر محاولة محمد علي الكبير لتوحيد المنطقة العربية، انطلاقا من القاعدة المصرية، وكان

تدخلها العسكري المكشوف لتحقيق هذا الإجهاض أوضح من أن يحتاج إلى دليل (عام ١٨٣٩/١٨٤٠).

ثم أجهضت بريطانيا وفرنسا محاولة الشريف حسين والقيادة الهاشمية من بعده في توحيد آسيا العربية، أو أي قسم مهم منها، على الرغم من كل الوعود التي قدمتها بريطانيا بهذا الصدد، وعلى الرغم من كل المراعاة التي أبدتها الشريف لمتطلبات السياسة البريطانية. وكانت معاهدة سايبس - بيكو بين بريطانيا وفرنسا عنوانا صارخا «للفيتو» الدولي الموضوع على تحقيق الوحدة العربية الشاملة بشكل مباشر.

وفي التصف الثاني من القرن العشرين، وعلى الرغم من حدوث متغيرات كثيرة، كانت ضربة الخامس من يونيو ١٩٦٧ للقاعدة الوجودية المصرية - وهي ضربة خطط لها بعناية في محافل دولية عديدة، غربية وشرقية على حد سواء - آخر الإجهاضات - ولن تكون الأخيرة - لأي محاولة عربية من محاولات الوحدة الشاملة.

ويجب ألا يكون لدينا أي وهم بأن المعسكر السوفييتي أكثر تعاطفا أو تفهما لآمال العرب الوجودية، فهو موقف الشيوعية العربية المحلية من وحدة مصر وسوريا، ومن فكرة انضمام العراق بعد ثورة يوليو ١٩٥٨ إلى دولة الوحدة، موقف معروف، وأشهر من أن يعرّف، كما أن العلاقات بين القيادة الناصرية والقيادة السوفييتية لم تصبح قط أكثر توترا مما كانت عليه أيام الوحدة المصرية السورية، وفي أثناء توجهات العراق للاقترب من تلك الوحدة.

هذا بينما سارع السوفييت والشيوعية المحلية لدعم الكثير من التوجهات الانتقالية المعارضة للتيار الوجودي، لذلك فهو موقف الشرق والغرب يتساوى، على الرغم من كل التناقضات بينهما، من حركة الوحدة العربية السورية الشاملة، وأثارها الانتقالية على المسرح الدولي.

أضف إلى ذلك أن وجود مركز واحد رئيس أو قاعدة واحدة رئيسة لمحاولات الوحدة العربية يستتفر جميع القوى المعادية لها، لتوجيه ضربة لذلك المركز الوحيد، كي تتبعثر حبات القمد العربي، وتتناثر، وتضيع هباء بلا

رابطة متبقية تربطها، مثلما حدث عندما ضربت القوى الكبرى القاعدة المصرية، وأنهكتها، وطوّقتها، وعزلتها في أكثر من مرحلة تاريخية، منذ محمد علي إلى عبدالناصر. وآثار الضربة الأخيرة مازال العرب يعانون منها إلى اليوم، ويعملون على التخفيف منها بمختلف السبل، من أجل عودة مصر للعرب، وعودة العرب لمصر. ومصر العربية نفسها تدرك أنها لو عادت سرّيا قاعدة أساسية للتوحيد العربي، فإنها ستعرض من جديد للضغط الدولي، وليس خافيا أن «ضوابط» عديدة قد فرضت على عملية التفاعل المفتوح المنطلق بين مصر ومحيطها العربي، لمنع أي انطلاقة عربية شاملة.

كما أن التوحيد الطبيعي الجغرافي بطبيعته، المستند إلى وشائج الجوار، وتلاحم الأرض، وتداخل المصالح، ينمو بترتّب - لكن بروسوخ وثبات - دون أن يحدث تغييرات مفاجئة تستتفر ضده القوى المعادية، حتى إذا تقامت الوحدات الطبيعية في الأقاليم العربية على المدى المتوسط، أمكن النظر في التقريب بينها ضمن (فدرالية) مرنة أوسع على المدى الأبعد، وعلى هذا المدى سيمستحيل على القوى الكبرى المعادية للوحدة العربية أن تتكك هذه الوحدات المتنامية المترسّخة كلها دفعة واحدة، أو تمنع تقاريرها إلى مآلنهاية. كما أن التقريب بين أربع وحدات طبيعية عربية في الأقاليم العربية الأربعة التي يتكون منها الوطن العربي الكبير، سيكون أسهل بما لا يقاس من محاولة تجميع عشرين كيانا عربيا متفرقا، كما هو الحال في الوقت الحاضر.

وأيا كان الأمر فإن طرح هذا التصور اليوم ليس من قبيل الافتراض النظري المحض، فقد استمرت رابطة مجلس التعاون لدول الخليج العربية في إقليمها العربي وتنامت، وتتشدّد دول المغرب العربي الكبير لإقامة رابطة توحيدية فيما بينها، بينما تستمر خطط التقريب بين شطري اليمن، وإعادة التقريب بين شمال وادي النيل وجنوبه.

«فيا وطني الكبير، هل تسمع النفير؟».

بلحن آخر مغاير، أقل «رومانسية» هذه المرة!
ولنا عودة لترديد هذا اللحن.

إنها نتاج نكبة عربية أخطر*

وقعت نكبة فلسطين عام ١٩٤٨ والمجتمعات العربية في لحظة تاريخية حرجية كانت أثناءها أحوج ما تكون إلى الاستقرار لمواصلة مسيرة التنمية والتطور والتحديث، فأصابته النكبة تطور هذه المجتمعات في مقتل، وذلك بما جلبته مضاعفاتها من عدم استقرار وتقلبات وانقلابات وانجراف نحو التسييس الانفعالي والأيدولوجي قبل أوان النضج وقبل بلوغ سن الرشد السياسي الذي لا يبلفه أي مجتمع إلا عندما يجتاز الحد الأدنى من بناء المجتمع المدني/الوطني القائم على اندماج العناصر السكانية في بنية مدنية تتجاوز البنى التقليدية من طائفية وعشائرية.

هكذا أجهضت تفاعلات النكبة في العمق العربي التكوين الجيني للمجتمع التعددي الليبرالي والتوجهات الديمقراطية المدنية التي تنامت منذ بدايات القرن واكتسبت الانقلابات العسكرية «شرعية» جماهيرية وتم الاندفاع نحو «عسكرة» المجتمعات العربية و«أدلجتها» عن طريق الحركات الشمولية الكلية ذات النهج شبه الفاشي، وتم الإجهاز على التراكم التحضري

والتعليمي المتفتح الذي شهدته المجتمعات العربية - قبل النكبة - هي العقود الأربعة الأولى من القرن العشرين.

في مجتمعات عربية تقليدية ذات تشكيلات مجتمعية متخلفة تركيبيًا وقيميًا وثقافة وإنتاجًا - كانت الأولوية للتنمية والتطوير والتحديث في ظل أوضاع مستقرة نسبيًا تساعد على التراكم الحضاري واستيعاب المتطلبات الأساسية للعصر الحديث من دينامية اجتماعية وتطور سياسي وإنتاجية اقتصادية عن طريق استيعاب العلم والتقنية والتفكير العلمي، التحليلي والنقدي.

«لخلفيات هذه المسألة يراجع كتاب المؤلف: تكوين العرب السياسي ومفردى الدولة القطرية وغيره من مؤلفاته في هذا الموضوع».

غير أنه في ظل الأوضاع المتوترة التي أحدثتها تفاعلات النكبة في صميم المجتمعات العربية تمت التضحية بتلك الحاجة المصيرية التطويرية فلم تعد لها الأولوية. بل صارت في درجة ثانوية، إن لم يتم التغافل عنها، وأصبحت الأولوية القصوى للتعبئة العسكرية والاحتشاد السياسي الآني والمرحلي، وتم القفز على أوجه القصور الذاتي في المستويات الحضارية والإنتاجية والعلمية

والفكرية للمجتمعات العربية، وسطرت - إلى حد الهاجس العصابي المتضخم - فكرة المؤامرة «الإمبريالية - الصهيونية» التي لا تتكرر بطبيعة الحال، ولكن ما كان لها أن تحدث آثارها المتفاهمة إلى اليوم، لولا القابلية العربية الذاتية لمفعولها المدمر هي معظم البنى المجتمعية - السياسية العامة سواء على صعيد السلطات أو المعارضات وعلى الصعد الرسمية أو الشعبية، وبذلك تحولت المعركة من المعركة ضد التخلف إلى المعركة ضد وجه من أوجه ذلك التخلف وعرض من أعراضه، أعني: تمكن القوى الصهيونية والقوى الاستعمارية المساندة لها من إقامة إسرائيل على أرض فلسطين.

ولا يوجد حل سحري للخروج من هذا المأزق التاريخي، إلا بالعودة إلى استئناف مسيرة التطور الحضاري الشامل، بمشروع نهضوي متكامل، وينفس طويل، لا يحرق المراحل، ولا يحرق نفسه بالطفرات والمغامرات والحلول المرتجلة الآتية سلمًا أو حربًا. ولن يحدث هذا إلا بتحرير الوعي العربي الإسلامي العام من كثير من الأوهام والتصورات المغلوطة وإعادة تأسيسه على التفكير المستقل، الناقد، الحر، المفتوح لكل معطيات الحقيقة، أيًا كانت، حيث لا يصح إلا الصحيح، بعد هزيمة يونيو، من الدروس المستفادة، وخاصة في مصر العربية - جبهة العرب الأولى والكبرى - كان التنبه أنه لا يمكن خوض حرب عصرية بجنود وضباط ينتمون إلى تشكيلات مجتمعية تقليدية متخلفة، فالحرب التكنولوجية الحديثة تحتاج إلى كوادرات متعلمة، متدربة، واعية من صميم المجتمع المدني المتحضّر. وهكذا كان بالنسبة للإعداد لحرب أكتوبر و«ملحمة العبور»، وأثبت الفرد العربي المتعلم والمتدرب كفاءته العالية في الحرب الحديثة. هكذا فإذا كانت

قضية فلسطين هي قضية العرب الأولى فإن التخلف العربي
الراهن هو نكبة العرب الأولى، وأي محاولة لإنكاره. بأي عذر
من الأعذار والمبررات، لن تؤدي بنا إلا إلى المزيد من الضياع، بل
إلى فقدان الوجود والحضور في هذا العصر.

النظرية... عندما تعرض تقدم أمة! *

في النصف الأول من القرن العشرين سادت أوساط المفكرين العرب المحدثين نظرية غربية . لكنها ذات بريق وهيبة . مؤداها أن الحضارة كائن عضوي واحد متكامل، وأنها كل لا يتجزأ، وأنه عندما يتم اقتباس جزء أو جانب منها، فإن ذلك الجزء المقتبس سرعان ما يستدعي ويجذب سائر الأجزاء الأخرى معه إلى موطن استنباته الجديد... وهكذا تنتقل معه حضارته كلها بصورة حتمية، وإن لم تكن مقصودة أو مخططة لها .

وكان أصحاب هذه النظرية يدللون على حجتهم بالقول على سبيل المثال: إذا اقتبسنا الصناعة الحديثة فلا بد من النظريات العلمية التي تقف وراءها... وهذه النظريات العلمية وراءها أيضا نظريات اجتماعية وأخلاقية وكونية .. تترابط وتتداعى معها . ثم إن الصناعة سلوك وقيم وليست مجرد ساعات عمل في مصنع .. وهذا يعني في النهاية . حسب تلك النظرية . أن اقتباس الصناعة الحديثة يحتم اقتباس الحضارة الحديثة، أو بالذات الحضارة الأوروبية الحديثة ربيبة تلك الصناعة... ولربما كان الدكتور طه حسين أصرح من عبر عن هذه النظرية ودعا إليها في الثقافة العربية عندما قال في كتابه المشهور والمثير للجدل (مستقبل الثقافة في مصر) الصادر عام ١٩٣٨: (إن علينا اقتباس

الحضارة الأوربية الحديثة: خيرها وشرها... حلوها ومرها... مؤكداً بذلك هذه الفرضية القائلة إن الحضارة كل لا يتجزأ، وأنه لا يمكن أخذ الحل منها وترك المر، وأنه من أجل حلوها علينا احتمال مرها! والواقع أن طرح الحضارة على أنها كائن عضوي متوحد وكيان شامل واحد. فكرة تبدو نظرياً ومنطقياً قوية التماسك... وهي صحيحة بالنسبة للحضارة ونموها في موطنها الأصلي... فالحضارة العربية الإسلامية كائن عضوي واحد في موطنها العربي الإسلامي... ولكن عندما يأتي شعب آخر أو حضارة أخرى للاستفادة من بعض منجزات الحضارة العربية الإسلامية فهل عليه بالضرورة أن يقتبس هذه الحضارة كلها؟ والحضارة الإغريقية كانت حضارة واحدة متكاملة في موطنها اليوناني... ولكن عندما اقتبست منها الشعوب الأخرى هل اضطرت إلى استيرادها بالجملة. وهل جاءت الحضارة الرومانية. التي تتلمذت على اليونان. نسخة طبق الأصل لحضارتهم؟ أم هل أتت الثقافة اليابانية، التي تتلمذت بعمق على الصين، صورة مستنسخة عن الحضارة الصينية؟

الغريب أن مفكراً وفيلسوفاً للتاريخ في مستوى المؤرخ أرنولد توينبي المعروف باعتداله واتزانه يقع هو الآخر في أسر هذه النظرية في

بعض المواضع من كتاباته إن لم يكن هي كلها... لأن فكرة الوحدة الحضارية العضوية المترابطة كانت حجر الأساس في منهجه لدراسة التاريخ.

إلا أنه يمكن الإثبات، من عشرات الشواهد التاريخية، أن الوحدة الحضارية العضوية في موطنها يمكن الاقتباس منها جزئياً دون الاضطرار إلى نقلها برمتها إلى مواطن أخرى، فقد اقتبس الأوروبيون في بداية نهضتهم المنهج العلمي التجريبي والتفكير الفلسفي العقلاني، وأبرزه الفلسفة الرشدية، من الحضارة العربية الإسلامية مع طرائق ومفردات ومصطلحات كثيرة أخرى، دون أن يستوردوها كلها، ودون أن يتأثروا بجوانبها العقائدية ولم (يتأسلموا)، بل أقاموا حضارتهم الأوروبية الحديثة بتميز عن حضارة العرب والإسلام. من الناحية العقيدية والقيمية خاصة. على الرغم من اقتباسهم الغزير منها. والعرب المسلمون أنفسهم اقتبسوا عناصر حضارية عديدة في عهد ازدهار حضارتهم الإسلامية من الإغريق والفرس والهنود، ودمجوا ذلك دمجاً عضوياً في حضارتهم الخاصة بهم والتميزة عن عداهم، دون أن يضطروا لاستيراد حضارات تلك الأمم بكاملها خاصة في جوانبها العقائدية والقيمية، حيث ظلت الحضارة العربية الإسلامية متمسكة و متميزة بعقيدتها وقيمتها، على انفتاحها وتسامحها المعهود مع مقتبسات ومؤثرات الحضارات الأخرى.

وهي أيامنا هذه بالذات، نرى الياباني يأخذ تقنية الكمبيوتر والإلكترونيات من الغرب دون أن يأخذ منه نظرية داروين، أو يلتزم ضرورة بنظرية فرويد، أو يتأثر بالعقيدة المسيحية، أو بالأيديولوجية الماركسية، أو ما إلى ذلك من المعطيات الفكرية والقيمية للحضارة الغربية.

والمفارقة العجيبة أن طرفين متناقضين أشد التناقض يلتقيان في القول بنظرية الاستيراد الكامل أو الرفض الكامل. فالتغريبون يقولون: (علينا أن نأخذ الحضارة الغربية كلها... لأنها كل لا يتجزأ)، وخصومهم

(الأصوليون المتشددون) الراضون للحادثة الإنسانية جملة وتفصيلا يقولون علينا أن نرفضها كلها، حتى ما بدا مفيدا منها لأنها كل لا يتجزأ!

والمستشرقون - المتعصبون منهم ضد العرب خاصة - يدخلون بين هؤلاء وأولئك ليصطادوا في الماء العكر قائلين: نعم إن الحضارة كل لا يتجزأ... فعلى العرب المسلمين قبولها كلها وتجاوز تراثهم الحضاري، أو رفضها كلها والبقاء متخلفين. وواضح الهدف المفرض لهذه المدرسة الاستشراقية من وضع العرب بين هذين الخيارين المستحيلين..

ومن حسن الحظ فإن تجارب الأمم الشرقية مع الحضارة الحديثة هي اليابان وفي الصين وفي الهند، تثبت خطأ نظرية الاستيراد الكامل وتدحض حتميتها، وتقدم أدلة جديدة كل يوم على إمكان الاستيعاب مع الغريلة الواعية الناقدة للحفاظ على الهوية الذاتية.. وما أكثر ما أغوت الفكر العربي نظريات ما أنزل الله بها من سلطان!

وأخيرا، فإن الحياة خضراء.. أما النظرية فرمادية، كما تذهب إلى ذلك المقولة الحصيفة.

ومن طبيعة الحياة... الحياة الخضراء... التفاعل الحي مع معطيات كل ما يحيط بها من عناصر، وامتصاص ما يتناسب منها، وهرز ما لا يناسب... والمهم أن تكون (المعدة) المتلقية والهاضمة لدى الأمة قوية معافاة قادرة على الاستيعاب والتمثل لا ترتبك عندما يأتيها عنصر غذائي لم تعتده. أما النظريات الرمادية فليس من شأنها إلا أن تحجب أخضرار الحياة وجدلياتها الطبيعية، بل تناقضاتها المبدعة!

والحكمة ضالة المؤمن، يأخذها أتى وجدها... وإذا كان ثمة وجه إيجابي للعملة وحوار الحضارات، يمكن للعرب والمسلمين، أن يستثمروه لمصلحة تقدمهم، فهو اعتماد نهج الاختيار الناقذ الحر من الرصيد الحضاري الإنساني المعاصر كله، والاعتناق من نظرية التغريب الكلي!

سيبقى هذا التعثر... إن لم يُنجز هذا التحول! *

لم تحقق مشروعات التنمية العربية في القطاعات الحكومية والأهلية في البلاد العربية الحد الأدنى الذي كان منتظرا منها.



كما أن تقارير التنمية ودراساتها في ضوء ذلك تدخل عبر أنفاق ودهاليز نظرية وتطبيقية تثير جدلا لا يوصل إلى نتيجة.

وحتى نترقب بالتنمية وبأنفسنا، يُفضل أن نلتفت بعض الشيء إلى قضية أخرى، أعتقد أن لها الأولوية والأسبقية في التمهيد لنجاح مشروعات التنمية. وهي قضية ذات بعد (تاريخي)، ومن تلك القضايا المترسبة في واقعنا لكن فكرنا العربي يهرب منها إلى الأمام... ويسجل لتقرير (التنمية الإنسانية) العربية الأول (الصادر عام ٢٠٠٢) إنه قد جدد الاهتمام بخصوصيات التنمية في سياقها العربي، بما فتح باب الحوار عبر مداخله لمقاربة هذه القضية الأعمق في معالم الواقع العربي كله وفي جذوره تعقيداته المتشابكة، وهي قضية معرفية كبرى لا بد للعقل العربي أن يواجهها في عالم سريع التغير وحافل بمختلف أنواع التقلبات الفجائية.

وبعد أن انصرف العقل العربي لنقد ذاته ذهنيا ونظريا في العقود الأخيرة فيما مثل القضية الأكثر إشغالا للمشهد الثقافي - لكنه انشغال

بالنصوص مفصولة عن سياقها المجتمعي في التاريخ - فإن المهمة الملحة اليوم أمام العقل العربي أن ينتقل من نقد ذاته إلى نقد واقعهم وتشخيص هذا الواقع الشامل في جذوره التاريخية وامتداده المكاني المتداخل، والانتقال من توصيف الأعراض إلى تشخيص المسببات الكامنة وراءها، ذلك أن أغلب الخطاب العربي السائد يدور حول الشكوى من تلك الأعراض وقليل منه ينفذ إلى أسبابها والوسائل العملية لعلاجها. ومنذ مطلع النهضة والتيار الثقافي الغالب منصرف إلى الرومانسيات التاريخية والأندلسيات المحلقة في أجواء الأمجاد الغابرة ولم تنشأ مدرسة فكر اجتماعي ينظر في مواطن أقدامنا في العمق المجتمعي. ففي منطقة تشغل كل عقد بحرب أو اضطراب عام، تنصرف الأذهان عن ضرورة مواجهة الواقع القائم في كل مجتمع وإصلاحه إلى متابعة المشهد العام.. هذا الابتعاد المتكرر عن الواقع اللصيق بنا إلى مشهد أبعد، لا يستفيد منه إلا من يريدون إبقاء الوضع الفاسد على حاله في كل مجتمع عربي، وما لم نتيقن أن إصلاح أوضاعنا الداخلية شرط لأي مواجهة أكبر، فسنبقى في هذه الحلقة المفرغة، مرحلة بعد أخرى.

من وجهة فكرية عامة، وبما يتعدى جدل الأخصائيين ومصطلحاتهم

الدقيقة، فإني أميل إلى مصطلح (التممية الشاملة) في الحالة العربية على ما عدا، وأعني به بُعدي التتمية الإنسانية البشرية والتتمية المادية الاقتصادية العمرانية، فالكيف والكم لا ينفصلان في التطور التاريخي، وعندما يصل الكم المادي إلى درجة من النمو والتشعب يتحول كيفاً ونوعاً، وعليه فالجانبان في التحليل النهائي متداخلان ومتكاملان، وأي مقارنة معرفية لمسألة التتمية بعقل علمي محايد ونهج متكامل لا بد أن نأخذهما معاً في الاعتبار.

ومن هذا المنطلق أود تكثيف النقاط التالية بشأن الجذور والمشكلات المعيقة ذات الأبعاد المجتمعية والتاريخية لمسار التتمية في سياقها العربي، وذلك بإيجاز شديد مستنداً إلى ما عرضته بتفصيل أكثر في مؤلفات ثلاثة تناولت نقد الواقع بدراسة العوامل التاريخية التي مازالت مؤثرة في صياغة السوسيولوجيا السياسية العربية في عصرنا، سنخطئ إذا اعتبرناها تاريخاً منقضيًا، فهي تاريخ حي شديد التأثير ومن لا يستفيد من تاريخه يضطر إلى تكرار أخطائه جيلاً بعد آخر).

وما أعرضه هنا لا يخرج بطبيعة الحال عن باب الاجتهادات الفكرية التي نود التعاون بالحوار على تصحيحها وإنضاجها بعيداً عن نهج بعض الفضائيات العربية التي تحول حوار الفكر إلى صراع ديكه...!! أولاً: عندما ظهر وانتشر مصطلح التتمية في الخطاب العربي بمطلع الستينيات من القرن العشرين أحسست أنه يتزاحم مع مصطلحين تزامنا بدورهما من قبل وهما مصطلح النهضة ومصطلح الثورة. إن مصطلح التتمية مصطلح علمي واقتصادي وبشري محايد، لكنه في السياق العربي في حينه بدأ بديلاً عن النهج الثوري السائد الذي حاول بدوره تنمية متسارعة بأسلوبه للتعويض عما اعتبره تباطؤاً في التتمية من جانب الأنظمة التقليدية وشبه الليبرالية التي خرج عليها. إن هذا الملحظ يثير مناقشات قد لا تنتهي في التاريخ السياسي العربي المعاصر - بشأن استبدال مصطلح ثورة بتتمية - لكنني أكتفي هنا بالإشارة إلى أن الازدواج والتداخل المرحلي بين مفاهيم النهضة والثورة والتتمية في

الخطاب العربي جدير بالملاحظة ومحاولة التفسير.

ثانيا: كمحاولة تفسير أرى أنه من المفيد الملاحظة أن التنمية في المجتمعات الحديثة المتقدمة منها والنامية - والتنمية أصلا مفهوم حداثة - لا يمكن أن تتواصل وتثمر إلا بعد أن تكمل هذه المجتمعات الحد الأدنى من شروط التحول التاريخي من المجتمع التقليدي بتكويناته ونظمه وعصبياته القبلية والفئوية والطائفية والمحلية إلى المجتمع الحديث الذي تديره دولة حديثة على معطيات مجتمع مدني قابل للتطور والانتقال إلى نظام ديمقراطي. إن التحول التاريخي هذا لا يتم على قاعدة الحلول العاجلة أو (الثورية والانقلابية)، كما يجب ألا يفهم منه أنه تخلص تام من رواسب المجتمع التقليدي ومعطياته الموروثة في الاجتماع والسياسة والاقتصاد والفكر بشكل عاجل ونهائي، لكنه تحول تاريخي يحمل بداية طابع الحسم لتجاوز تلك الرواسب تدريجيا وبرؤية واضحة، من أجل وضع أسس المجتمع الحديث.

وفي أقرب الحالات التاريخية إلى الحالة العربية، نجد بنظرة مقارنة، أن الأمم الشرقية الآسيوية الكبرى الثلاث: اليابان والصين والهند قد قامت أولا سواء عرفا بالنهضة أو بالثورة بعملية التحول التاريخي، في ظل شيء من الديمقراطية أو بدونها، وبمواجهة القوى الغربية أو بمهادنتها - كل حسب ظروفه - فلما حققت أسس ذلك التحول التاريخي وشروطه من وضعيتها التقليدية إلى بدايات الصيغة التحديثية التي اختارتها لنفسها - ولم تكن صيغة واحدة في الحالات الثلاث - فإنها شرعت بعد ذلك في برامج التنمية الخمسية وغيرها. هكذا جاءت التنمية تنمية لانطلاقة التطور الحديث بعد المرور بعملية التحول التاريخي الذي وإن اتخذ صيفا مختلفا، فإنه في الحالات الآسيوية الثلاث، وفي الحالة الفيتنامية بعدها، ارتبط بتحقيق الوحدة القومية في جميع تلك الحالات. هكذا أصبحت الجغرافيا القومية للأمة سمة موحدة لعملية التنمية، مما ساعد على نجاحها فلا تستطيع إلا كيانات كبيرة استيعاب التحديث والحضارة الحديثة، بينما بقيت مشروعات

التمتية العربية متفاوتة بين ما يزيد على عشرين ساحة مجتمعية بعدد دول الجامعة العربية، وكما ينبغي تقرير التتمية الإنسانية فإن التفاوت الصارخ في مقياس تلك التتمية يتأرجح بين الكويت القريبة من مستوى كندا، وجيبوتي المقاربة لمستوى سيراليون، الأدنى قيمة في العالم. إن التركيز على تتمية المجتمعات العربية (الوطنية) في إطار رؤية للتكامل العربي الأوسع، مطلب تاريخي لا مفر منه، وإلا بقينا في هذا التأرجح بين كندا وسيراليون!

وحان الوقت لنقرر على أن (الوطن) المتحد الذي نعيش فيه مع أجيالنا ليس نقيضا للعروبة والإسلام، لكن تتميته تقوية لهما في المدى الطويل، كما أنها، أي التتمية الوطنية، طريقنا الوحيد لدخول العصر بمتطلباته المختلفة.

ثالثا: هكذا لا يمكن القول إن هذا التحول التاريخي قد تحقق عربيا لا على المستوى القومي ولا الإقليمي ولا القطري، لتبدأ عملية التتمية على أساسه. مازال العرب يعيشون في ظل تشابك الأزمنة من قديمة ووسيلة وحديثة في المجتمع الواحد، والمرحلة الواحدة (يراجع كتاب المؤلف: الناصرية بمنظور نقدي). في هذا الخليط التاريخي تصبح التتمية في بعض جوانبها تتمية للتخلف... التخلف الذي ينبغي وعيه والإقرار به وتشخيصه والعمل على تجاوزه.

فمعطيات هذا التخلف التاريخي الموروث هي التي تمكّن الأطماع الخارجية والمخططات الإسرائيلية من تحقيق أغراضها. وهي أطماع ومخططات لن تتوقف مادامت البنى العربية غير قادرة على مقاومتها. وهذا يعني أن نتحرر من دائرة الجدل العقيم بين تأثير العوامل الخارجية أو الداخلية، وأيهما سبب التراجع، فالعلاقة بينهما عضوية وكلما ضعفت المناعة والحصانة الذاتية وبقيت على حالها تغلبت العوامل الخارجية التي لن نوقفها بمجرد إدانتها أخلاقيا أو فضح تأمرها مع إنكار ما لدينا من نقاط ضعف في الهياكل الرسمية والأهلية على حد سواء. ثم إرث مجتمعي ضاغط ورثاه في البنى الذهنية والبنى الاجتماعية

وتشخيصه لا يمس أجداد الأمة التي دخلت سجلات التاريخ لكنها ليست معطيات قوة ملموسة في الحسابات المعاصرة.

وإنكار طبيعة هذا الإرث يمثل تهدياً من أخطر مشكلة تواجهنا كما توفر الثغرات التي يبحث عنها الأعداء لاختراق جسم الأمة المنهك.

رابعا وأخيراً: هل نحن إذن أمام إشكالية تنمية، أم إشكالية تحول تاريخي من المجتمع التقليدي إلى المجتمع الحديث لم ينجز في الواقع العربي... تحول تقوم على أساسه التنمية الصحيحة بعد ذلك؟ إن التذبذب في اشتباك الأزمنة، وتأجيل فواتير التاريخ المستحقة في الإصلاح الديني واستيعاب التفكير العلمي والشروع في الديمقراطية وعلاج أوضاعنا الداخلية الفاسدة، من أخطر ما يهدد المجتمعات العربية اليوم.

إن الإرث السائد للتظيم المجتمعي هو ما ينبغي تشخيصه وعلاجه. وهذا التنظيم التقليدي هو الذي يفرز مختلف أنساق الحكم التقليدية والرايكية ومختلف أنساق (المعارضة) على السواء (الرابطة القرابية) أصبحت واضحة في أكثرها ثورية و(تقدمية). وإشارة تقرير التنمية الإنسانية إلى (الهيمنة الأبوية) في المجتمعات العربية من منطلق مقولة هشام شرابي في النزعة البطركية، إشارة صحيحة لكنها تبسيط واختصار لواقع أعقد وأعم هو النسيج القبلي الموروث تحت جلد المجتمع المدني والدولة القائمة. إنها أكثر من مجرد هيمنة أبوية. إن الهويات القبلية والطائفية تمثل غطاء يحتاج إليه الناس في بعض الحالات القلقة ولكن علينا أن نقرر في سلم الأولويات هل نحن في دولة حديثة تستحق ولاعنا... أم نعود إلى الوراء بالولاءات القديمة.

وعليه، فإن مشروعات الإصلاح الشامل التي لا بد للمجتمعات العربية منها في هذه اللحظة التاريخية، يجب أن تضع في اعتبارها الدفع باتجاه التحول التاريخي من المجتمع التقليدي إلى المجتمع الحديث، قبل أن تحرث البحر بحثاً عن تنمية تحتاج إلى أرض صلبة من التحديث.. أولاً.. وقبل كل شيء!

نموذج عربي في نظرية «الوحدة الطبيعية» *

إن الفكر العربي الحدودي قد قصر - في نظرنا -
تقصيرا علميا واقعيا كبيرا عندما فاته درس التجربة
الحدودية العملية التي قادها وحققها الملك عبدالعزيز
آل سعود بين أربعة أقطار مترابطة جغرافيا من بلاد
الجزيرة العربية، هي نجد والإحساء والحجاز وعسير، في إطار
المملكة العربية السعودية التي أصبحت اليوم قطرا عربيا واحدا
لجميع أبنائه بمختلف مناطقهم.

إن المملكة العربية السعودية هي النموذج الحدودي العربي الوحيد
الذي استمر بنجاح في تاريخ العرب الحديث، دون «نكسات
انفصالية»، ولابد لأي مفكر وحدوي عربي أن يواجه هذه الحقيقة،
ويتأمل فيها، ويدرسها لاستخراج دروسها وقوانينها الحدودية، أيًا
كانت وجهته السياسية أو الأيديولوجية.

وأبرز هذه الدروس أن وحدة المملكة انطلقت من التلاصق
الجغرافي والامتداد الإقليمي الطبيعي بين نجد والإحساء، ثم بين
نجد والحجاز، ثم بين الحجاز وعسير، حيث الوحدة الطبيعية
الجغرافية تربط هذه الأقطار الأربعة في قلب الجزيرة العربية.
وحيث يمكن للسلطة المركزية الحدودية في قاعدتها المتوسطة -
نجد - أن تتحرك عمليا تحت أي ظرف، وفي امتداد جغرافي غير
متقطع بمناطق لا تسيطر عليها لممارسة أي حسم وحدوي يتطلبه

الموقف في أي منطقة من مناطق الكيان الوجدوي المتصل الحلقات فوق قاعدته الجغرافية المتناسقة الواحدة، دون حواجز أو موانع قاهرة من عوامل طبيعية أو قوى معادية.

ولم يضيع الملك عبدالعزيز جهده أو وقته في طرح مشروعات وحدوية نظرية أو مثالية، بين قاعدته النجدية وبين أي بلد عربي بعيد عنه، على الرغم من اهتمامه بإقامة علاقات وثيقة مع مختلف الأقطار العربية والإسلامية، بعيدا وقريبا.

أما من حيث العمل الوجدوي، فقد اتجه مباشرة إلى توحيد إمارات نجد أولا، فلما ترسخت وحدة القاعدة النجدية المتوسطة في قلب جزيرة العرب سار على أساس القرب الجغرافي والتقارب الطبيعي أولا بأول (والأقربون أولى بالتوحيد)، فبدأ بمنطقة الأحساء حيث هي الأقرب جغرافيا إلى نجد. وكانت الأحساء التي هي الامتداد الشرقي للجزيرة العربية على شواطئ الخليج العربي مرشحة لأن تتجزأ إلى عدة إمارات ودويلات، على غرار الإمارات الأخرى المجاورة لها في شرق الجزيرة والخليج، غير أن توحيد الملك عبدالعزيز لها مع نجد عصمها من ذلك المصير، فلما اطمأن إلى سلامة جناحه الشرقي اتجه غربا إلى الحجاز، حيث تحققت الوحدة بين أهم منطقتين في جزيرة العرب حينذاك، وهما الحجاز ونجد (١٩٢٥). ومن الامتداد الجغرافي المتواصل عبر الحجاز، امتدت حركة التوحيد إلى عسير وصولا إلى الحواجز الجغرافية الطبيعية المتمثلة في

الإقليم الجبلي لبلاد اليمن، حيث فرضت الجغرافيا واقعا سياسيا آخر.

وهكذا توحدت أربع مناطق عربية شاسعة المساحة، كانت كل منطقة منها معرضة للتجزئة إلى دويلات وكيانات متعددة بمقياس ظاهرة التجزئة العربية الحديثة في الأقطار والأقاليم العربية الأخرى، وهي تجزئة مازالت قائمة حتى يومنا هذا، وبعد توحيد تلك المناطق العربية الأربع بأكثر من نصف قرن، وبالإضافة إلى ما تعرضت له محاولات التوحيد الأخرى بين الأقطار العربية غير المتواصلة جغرافيا من نكسات انفصالية، استطاعت الوحدة الطبيعية المستتدة إلى وحدة الأرض في قلب الجزيرة العربية أن تتجنبها وتتجاوزها، لتبقى النموذج الوحيد للوحدة العربية - الناجحة المستمرة - في تاريخ العرب الحديث.

وبالطبع فإن أي حركة ناجحة في التاريخ لا يمكن تفسير نجاحها بعامل واحد فقط، وإذا كان عامل التقارب والجوار الجغرافي هو العامل «الطبيعي الواقعي» الذي انطلقت منه حركة الوحدة بقيادة الملك عبدالعزيز، فإن عوامل أساسية أخرى تضافرت مع ذلك العامل لإنجاز الهدف.

أبرز هذه العوامل عامل «الدفع العقيدي» المتمثل في حركة التوحيد التي كانت أولى حركات التجديد الديني في تاريخ الإسلام الحديث، حيث تولدت من جرائها صحوة روحية وأخلاقية جديدة وُحِّدَت بين القبائل والمناطق، ودفعتها لتجاوز حدودها الضيقة وكياناتها الضئيلة، لتلتقي في كيان عقيدي ومعنوي أكبر وأرفع.

كما دفعت الفرد العربي في الجزيرة العربية إلى تقديم المزيد من التضحية والاستشهاد، وتحمل الصعاب والتخلى عن الصفائر وعن طلب الدعة والتواكل.

ولولا هذه الحماسة الدينية والتطهيرية الأخلاقية والتقشف والاحتشاد الاجتماعي لما أمكن تحقيق هذا المشروع الوحدوي الذي مثل تخطيا لكل أبعاد الواقع العربي الراكد في حينه.

أما العامل الثاني في تقديرنا بعد العامل العقيدي فهو عامل الواقعية الاجتماعية التي تمت على أساسها عملية التوحيد، وتعني

بذلك أنه روعيت الحقائق الاجتماعية والتاريخية لواقع المجتمع في الجزيرة العربية، وفي كل منطقة من مناطقها الداخلة في عملية التوحيد، حيث راعى الملك عبدالعزيز بعناية العلاقات والتوازنات بين الأسر والعشائر والقبائل والمناطق، وأبقى الروابط المساعدة على الوحدة وعالج العوائق بحكمة وحذر وتريث. ولم يتم استيراد أي شكل اتحادي أو وحدوي خارجي من أي تجربة أجنبية لتطبيقه على الوحدة الجارية، بل تم التدرج في بنائها لتوليد الشكل الوطني والقومي الذي يلائم خصوصيتها الذاتية.

وبالمقارنة، فإن محاولات الوحدة العربية الأخرى التي لم تستمر كانت تنقصها بشكل ملحوظ هذه المراجعة المتبصرة للتكوينات والتشكلات الاجتماعية القائمة في مجتمعات الوحدة، حيث تم إضفاء أردية عصرية عليها، يبدو أنه لم يحن أوانها في سياق التطور الطبيعي لتلك المجتمعات، الأمر الذي أدى إلى تصدعها وعودة التجزئة بينها لدى ظهور أول التحديات في مسيرتها.

وإذا كان عامل «الواقعية الاجتماعية» قد ساعد مناطق الجزيرة العربية التي وحدها الملك عبدالعزيز على نمو الترابط الطبيعي فيما بينها، فإن عامل «الواقعية السياسية» الذي تمثل في سياسته التوحيدية كان له دور مهم في تحقيق الخطوات الوجدية واحدة بعد الأخرى، في وقتها المناسب، وبالأسلوب الملائم لها في كل حال، وبما بقي الوحدة الناشئة من ردود الفعل الدولية والإقليمية المعادية لها، وبينما كانت الحماسة الدينية ترص الداخل كانت الواقعية السياسية تتعامل بحذر مع قوى الخارج.

فقد درس الملك عبدالعزيز بعناية مخططات الدول الكبرى المؤثرة في المنطقة، وعلى رأسها بريطانيا صاحبة النفوذ الأكبر فيها حينذاك، وكانت السياسة البريطانية في ذلك الوقت لا تريد التورط في المناطق الداخلية من الجزيرة العربية، لكنها لم تكن تريد بروز قوة عربية متحدة في ذلك الداخل، تتحدى نفوذها في سواحل الخليج وجنوب الجزيرة على امتداد طريق الهند، وقد أدرك الملك عبدالعزيز هذه الحقيقة، وتبين نقاط القوة والضعف في السياسة البريطانية، ليحسن التعامل معها فيحقق ما يمكن تحقيقه، ويؤجل

ما يتطلب التأجيل دون أن يعرض الوحدة الناشئة في إطار مملكة إلى مواجهات غير مأمونة العواقب مع القوى الكبرى. وعلى الرغم من أنه قد أنجز توحيد الأحساء مع نجد عام ١٩١٣، مستفيدا من فرصة تخوف الإنجليز من استمرار النفوذ التركي على سواحل الخليج قبل الحرب العالمية الأولى، فإنه لم يشرع في الخطوة الحدودية التالية (باتجاه الحجاز) إلا في ١٩٢٤/١٩٢٥ عندما نصبت الظروف الموضوعية - الدولية والإقليمية - المساعدة على تحقيق ذلك. ثم انتظر سبع سنوات أخرى، ليتم اعتراف الدول الكبرى بالواقع الجديد، قبل أن يعلن رسميا في عام ١٩٣٢ قيام المملكة العربية السعودية بأقاليمها ومناطقها وحدودها التي نعرفها اليوم. وباعتبار المساحات الجغرافية الشاسعة التي ضمها الملك عبدالعزيز إلى مملكته المتحدة، فقد كان ميسورا عليه - بالمقارنة النظرية - ضم بعض إمارات الخليج العربي أيضا إلى الكيان الجديد، غير أن القوة البريطانية المسيطرة في المنطقة كانت قد رسمت «خطوطا حمراء» لا يمكن تجاوزها بالنسبة لموانئ خطوطها البحرية على امتداد الساحل، وذلك ما أدركه ابن سعود في حينه، فلم يتح للبريطانيين أي فرصة للاستفراد به، وخاصة في ساحة المعارك البحرية، وهو ما حدث في فترة تاريخية سابقة لمحمد علي الكبير في معارك الجزر اليونانية، حيث تم تدمير الأسطول المصري، وما حدث أيضا في منطقة الخليج العربي نفسها لأسطول عمان وأسطول القواسم في مواجهة القوة البريطانية البحرية الساحقة، وعلى الرغم من إدراك ابن سعود لتخوف البريطانيين من تنامي كيانه الحدودي وعداوتهم المبطن له، وتشجيعهم ضمنا لمنافسيه، فإنه أبقى «شعرة معاوية» مع الدولة البريطانية المجاورة له بنفوذها من كل جانب حينئذ، في حين كان يخطط بالمقابل - وبنظرة تجديدية بمقاييس تلك الفترة - لإقامة علاقات اقتصادية، وبالتالي سياسية، مع الولايات المتحدة، القوة الجديدة - القادمة على الساحة العالمية في ذلك الوقت التي كانت تعارض بعض جوانب السياسة البريطانية في المنطقة، ولم تتورط في تناقضات ملموسة مع المصالح العربية حتى ذلك التاريخ.

ومن مؤشرات واقعيته السياسية على صعيد آخر أنه قرر عدم التورط في أي نزيف عسكري طويل الأمد في جبال اليمن، حيث تبين محاذير ذلك، فاعترف بالأمر الواقع بمرونة سياسية وفرت عليه الاستمرار في جبهة جديدة غير مأمونة العواقب، وأدت إلى تفاهمه بمعاهدة صداقة مع إمام اليمن، ليتفرغ بعدها إلى بناء كيانه الوحدوي من الداخل، وذلك بعد أن أدرك أنه قد وصل في عملية التوحيد إلى أقصى الحدود التي سمحت بها ظروف الجغرافيا والسياسة العربية والدولية في ذلك الحين، وهكذا على الرغم من بلائه في حروب الصحراء فإنه تجنب المواجهة البحرية مع بريطانيا في الخليج، كما تجنب حرب الاستنزاف الجبلية في اليمن، بقرار حاسم، وهي الحرب التي استنزفت تركيا العثمانية من قبله، وستستنزف مصر الناصرية من بعده.

وباختصار، فإن عبدالعزيز - باستثمار هذه العوامل مجتمعة - قد نجح في إقامة أول وحدة عربية مستمرة ثابتة في تاريخ العرب الحديث، وبالرغم من أهمية العوامل الثلاثة التي ذكرناها - في حركته وشخصيته - فإن قاعدة وحدة الأرض وترابطها وتواصلها في إقليم جغرافي طبيعي واحد هي التي مثلت الضمانة المستمرة لنمو عملية التوحيد واستمرارها في عهده وبعد غيابه حتى يومنا هذا.

وإذا أعدنا تتابع الأحداث الراهنة إلى خلفيتها التاريخية، فإن ظاهرة مجلس التعاون الخليجي بحجمها وأبعادها الحالية، تبدأ من تلك القاعدة الوجدانية التي أقامها عبدالعزيز قبل نصف قرن، فمحاولات دول الخليج العربي لإقامة رابطة سياسية فيما بينها لم تحقق النجاح المطلوب إلا عندما دخلت المملكة العربية السعودية كمركز ثقل فيها، وهكذا فالتوحيد يؤدي إلى مزيد منه، كما أن التجزئة تؤدي إلى مزيد منها. ويبقى من القصور ألا يستوعب الفكر العربي الوجداني هذه الظاهرة. والمطلوب من دراستها التمييز بين العام والخاص فيها، بحيث يستفاد من دروسها وقوانينها العامة، وتبقى مافيه من خصوصية تميزها من غيرها، وتميز غيرها عنها دون ثقل أو تقليد.

والواقع أن فكرة «الوحدة الطبيعية» وإن ظلت - من الناحية النظرية - بعيدة عن الصدارة في الفكر العربي الوحدوي، فإنها لم تستبعد منه تماماً طالما ظلت مبرأة من دعوة التكتل الإقليمي المعادي للوحدة العربية.

يقول الدكتور عبدالرحمن البزاز في كتابه: الدولة الموحدة والدولة الاتحادية: «على أن دعوتنا إلى الاتحاد العربي الشامل لا تعني امتناع قيام تكتل أقوى بين أي جزأين من أجزاء الوطن العربي. (و) هناك أقاليم عربية متميزة، فإقليم اليمن غير إقليم نجد، وبلاد الشام غير المغرب، وإن كانت هذه الأقاليم كلها أجزاء من الوطن العربي الكبير».

وقد حصل التحول في مثل هذا الاتجاه الفكري من الصيغة الوحدوية (الاندماجية) إلى الصيغة الاتحادية (الفدرالية) مراعاة لهذه التمايزات في أقاليم الجغرافيا العربية. وإن لم يصل إلى حد التسليم بقيام وحدات إقليمية كل على حدة، في المدى القريب والمتوسط، على أمل اتحادهما في المدى البعيد.

غير أن مفكرين عرباً آخرين قد طرحوا في غمرة المد الوحدوي الشامل بديل الوحدات الجغرافية الطبيعية من منطق إيمانهم بالوحدة الشاملة، وباعتباره الأسلوب والمدخل العملي الأكثر حظاً من النجاح للبدء بتحقيق الوحدة. ففي عام ١٩٥٧ قبل إعلان الوحدة المصرية - السورية بأقل من عام دعا الأستاذ نبيه أمين فارس، وهو مؤرخ وأستاذ جامعي عربي فلسطيني الأصل لبناني الجنسية، إلى البدء بإقامة أربع وحدات عربية في الأقاليم الجغرافية العربية الأربعة تمهيداً لإقامة كيان «الدول العربية المتحدة» أو «الولايات العربية المتحدة». وقد ذكر أنه دعا إلى الفكرة نفسها بعد الحرب العالمية الثانية مباشرة عام ١٩٤٦، وأنه يعيد الدعوة إلى ذلك (١٩٥٧) تجنبا لمزيد من نكبات التجزئة العربية، كما جاء في كتابه دراسات عربية.

ويبدو في وقتنا الحاضر أن نزع الوحدة الشمولية الأيديولوجية لم يصمد للاختبار، وأنه لم يبق في الساحة - في المدى المنظور على الأقل - غير أسلوب التقارب الإقليمي الواقعي المتدرج كما في

تجربة مجلس التعاون الخليجي، وفكرة المغرب الكبير، ومشروع وحدة إقليم اليمن، وإعادة التقارب بين شطري وادي النيل، وهي تجارب إن تحققت وتنامت مرشحة لخلق تيار وحدوي جديد في الوطن العربي كله. وجدير بالملاحظة أن مصر التي رشعها الفكر الوحدوي قاعدة للوحدة العربية لن تقعد دورها في التصور الجديد، بل ستبقى واسطة العقد بين المغرب الكبير، ووحدات المشرق شماله وجنوبه، وسيتعين عليها التقريب بين بضعة كيانات طبيعية كبيرة بدل محاولتها لم الشمل بين أكثر من عشرين كيانا مبعثرا.

وأيا كان الأمر فإن الصورة تتبلور لدينا هنا في الجزيرة العربية على النحو التالي من التصور النظري والعملي.

«إن الأمة العربية التي نجحت أصابع الشرق والغرب في تمزيق حلمها الكبير في الوحدة الشاملة، قد بدأت تتجمع في حلقات منفصلة في البداية مترابطة في النهاية. ومجلس التعاون الخليجي واحد من حلقاتها، ووادي النيل حلقة أخرى، تتلوه حلقة المغرب العربي الكبير. ولو عطل المحاق السياسي ولادة الهلال الخصيب فإن سنة التطور وقوانين الطبيعة قد لا تحجبه طويلا. وهذه الحلقات المختلفة قد تترابط تدريجيا تحت حلقات أوسع من دائرة كل واحدة منها.

فحلقة الجزيرة العربية إذا نشأت ترتبط بحلقة مجلس التعاون بهمة وصل هي المملكة العربية السعودية، والمملكة أيضا حلقة وصل أو ارتباط مع حوض البحر الأحمر ووادي النيل، وما يمتد جنوبه من دول عربية. ومهما حاولت الصهيونية العالمية وقف التطور التاريخي وتقطيع أوصال الأمة العربية، فإن ظواهر الأمور تدل على أن نجاحها - إن تحقق - سيكون في التأجيل وليس في تعطيل الالتحام والتكوين».

أخيرا ألا تستحق الفكرة على الصعيد العربي العام، وفي كل الأقطار والأقاليم العربية، شيئا من اهتمام المثقفين والمسؤولين والمواطنين على الأقل من باب التأكد إن كانت جديرة بالمتابعة أو التعديل أو الاستبدال؟

ومرة أخرى وليست أخيرة: يا وطني الكبير، هل تسمع النفي؟

حضارة العصر بين الثمار والجذور*

تقول هذه المدرسة الاستشراقية: «الحضارة الحديثة حضارة أوروبية غربية مسيحية، وفي نسيج حضاري تندمج العلوم والمخترعات والتقنيات بالأفكار والقيم والأيدولوجيا التي مهدت لنموها واختراعها، بحيث يترابط الجانبان في تزاوج عضوي لا يقبل الفصل والتجزئة. لذلك فإذا أرادت الأمم الشرقية أو أي أمم واقعة خارج المنظومة الحضارية الغربية أن تقتبس التقنيات والمخترعات الغربية، فليس لها من خيار غير أن تقتبس أيضا القيم والأفكار الأوروبية، التي ارتبطت بتلك التقنيات تاريخيا واجتماعيا، وعليه فإن محاولة أخذ التكنولوجيا منفصلة تماما عن إطارها الحضاري الأوروبي الغربي هي محاولة مستحيلة ومحكوم عليها بالفشل».

هكذا ألقوا بهذه الفكرة - اللغم كقنبلة موقوتة في العقل الشرقي عامة والعقل العربي الإسلامي بصفة خاصة، وتركوها تزرع البلبلة والاضطراب في تفكير الكثير من العقول المفكرة الحائرة التي تبحث عن حل فلا تجد غير الاستحالة التي زرعوها. تجاه هذه الفكرة - اللغم انقسم العقل العربي إلى شطرين في عملية انفصام مؤسف تعتمد أصحاب تلك الفكرة ومتعهدوها.

فقد انجر فريق إلى الاستسلام أمام منطلقها ومطالب بالتغريب، أي تقليد الغرب، في القيم والسلوك والأفكار من أجل أن نستطيع استيعاب المخترعات والتقنيات والتكنولوجيا الحديثة بصفة عامة، حيث إن عدم استيعابها يعني هناعنا أمام القوى المتقدمة، كما تنذر به تراجعاتنا أمامها في أكثر من ميدان.

وفريق آخر صدمته الفكرة المستفزة، وعنصر الاستفزاز فيها مقصود أيضا ومتعمد، فقرر رفض الجانبين معا التكنولوجيا ستقرض علينا أن نتخلى عن قيمنا وتقاليدنا فلتذهب هذه التكنولوجيا إلى الجحيم.. وليكن ما يكون!

وحدثت المعركة، أو بالأحرى الحرب الفكرية بين أصحاب النظريتين والموقفين، وتعمق الخلاف والانقسام في عقل الأمة وبنائها بين أولئك وهؤلاء.. والذي زرعوا الفكرة وصدروها إلينا - فيما صدروا من استهلاكيات مضرّة - يفركون أيديهم ويتطايرون فرحا لأن فكرتهم المفومة حققت بعض أهدافها. فهم ما طرحوها لوجه العلم والحقيقة والتاريخ، كما سنوضح بعد قليل من وجهة تاريخية، ولكتهم طرحوها لأنهم في حقيقتهم دعاة ثقافيون للمستعمر يدركون تماما أن أهل الشرق عندما يواجههم جدار المستحيل المفهوم هذا

سينقسمون هذا الانقسام بين «مستغرب» لا يجد من يستمع إليه من عامة الأمة المتمسكة بجذورها، وبين محافظ متشدد يقاوم كل أنواع التحديث ولا يميز بين الفث والسمين، وبين البريء المفيد، والمفسوس الضار. والنتيجة واحدة في الحالتين وهي أن الأمة منشغلة بالنزاع الداخلي عن النمو الحضاري، وذلك جوهر ما يبتغون.

والآن بعد أن مررنا بكل هذه التجارب، ورأينا تجارب غيرنا من الأمم الشرقية وكيف تحضرت، علينا أن نغير هي استجابتنا لهذه الفكرة، وأن ننظر للمسألة بعين جديدة، وعقل متحرر من رد الفعل الآلي أمام منطقها القائم على إمّا .. وإمّا!

من أجل تفكيك هذه الفكرة - اللغم... نطرح في وجهها التساؤلات التالية:

وإذا كان صحيحاً أن العلوم والمخترعات لا تؤخذ إلا ومعها عقائد أصحابها، فكيف أخذتم أيها الأوروبيون علوم المسلمين ومعارفهم، في مطلع نهضتكم الأوروبية دون أن تأخذوا عقائدهم وقيمهم وسلوكهم، فبقيتم أوروبيين وغربيين ومسيحيين رغم دراستكم وتطبيقكم لطب ابن سينا وعقلانية ابن رشد، واقتباسكم لأساليب الري والزراعة العربية الأندلسية، وإقبالكم على منهجية جابر بن حيان وابن الهيثم في البحث العلمي، وانبهاركم بالفن الروائي في حكايات ألف ليلة، وبالذوق الرفيع في «طوق الحمامة» لابن حزم. إلى آخر تلك الاستعارات التي يشهد بها تاريخ العلم والحضارة.

غريب أمر هذا الاقتباس الواسع الذي قمت به لمعارف الحضارة العربية الإسلامية، كيف استطعتم، أيها الماكرون الخبثاء، أن تهضموا ذلك كله وتبقوا أوروبيين وغربيين ومسيحيين؟ ثم تأتون - ببضاعتنا، وقد ردت إلينا - فتقولون لنا دون أن يرف لكم جفن! «الحدار.. الحذار.. فالحضارة جسم واحد لا يتجزأ.. خذوها كلها.. أو دعوها.. وهذه - كما ترون - حضارة أوربية غربية فليس أمامكم إلا التغريب والتغريب...»!

ليس أمامنا حقا إلا الاستغراب من هذا المنطق اللثيم... والمتهاافت،
كما يدل عليه واقع استعارتكم الكثيفة لحضارتنا، دون أن تفقدوا
هويتكم...!

صحيح أن معظم المخترعات الحديثة هي من صنع العقول
والأيدي الأوربية الغربية.. في شكلها النهائي ومظهرها الخارجي
الذي نراها به، ولكن هل الحديد الخام الذي يمثل عمودها الفقري
هو اختراع أوربي محض؟ وهل النار والطاقة التي تسير بها اكتشاف
أوربي خالص؟ وهل المجلات التي تتحرك بها من إبداع التكنولوجيا
الغربية؟

إن هذه المخترعات قد أنصب في صنعها - إذ تتبناها من
الجنود - جهد الذي اكتشف النار، واكتشف الحديد والمعادن الصلبة،
واخترع العجلة المستديرة كوسيلة تحريك للعربات والأجسام الثقيلة..
مع عشرات ومئات الاكتشافات والاختراعات المتدرجة الأخرى التي
أوصلت اليوم إلى صنع الطائرة أو الصاروخ أو التلفاز.

ولنتأمل فقط في الكتاب المطبوع، صحيح أن الطباعة هي اختراع
أوربي، ولكن الورق الذي يمثل المادة الخام التي لا غنى عنها لأي
كتاب، هذا الورق هو اختراع صيني أخذه الغرب وطوروه وهذبوه ثم
أوصلوه إلى أوربا.

من ناحية أخرى، فإن أي كتاب لا يمكن أن يتجسد من خلال
أبجدية معينة للغة من اللغات، فمن مخترعو الأبجدية في العالم؟
ليسوا هم الأوربيين على أي حال.

فالمعروف تاريخيا، أن الفينيقيين الساميين المتفرعين من الأرومة
العربية بمغناها الشامل، هم مخترعو أول أبجدية في العالم كرموز
صوتية مكتوبة تتخذ شكل الأحرف، فهل يصح، والحالة هذه، أن
يأتي الأوربي بكتابه المطبوع الصقيل المتقن ويقول لنا: انظروا: هذا
الكتاب المطبوع صناعة أوربية خذوها بأفكارها.. أو لا شأن لكم
بها!

ولكن هذه الأخلاقية الأوروبية لن تحجب الحقيقة، حقيقة أن الحضارة الحديثة.. الحضارة الإنسانية الشاملة التي اصطناعها الأوروبي الغربي ووضع عليها قناعه وسحنه ولكنته، لن تظل سجيئة في أوربا إلى الأبد.

وسيعود إلى أصحابها دون تمييز بين شرقي وغربي.. مع الاعتراف لكل صاحب فضل بفضله، ولكل صاحب عطاء حضاري بعطاءه.. غريبا كان أم شرقيا.

واليوم عندما يأتينا الكمبيوتر الياباني، والجهاز الإلكتروني الياباني المتفوق بذكاء اليابان الشرقي وإبداعه وجهده - على كل اختراع أوروبي.. هل هذا الجهاز تكنولوجيا أوروبية خالصة؟ وإذا كان كذلك فكيف نفسر أن التكنولوجيا اليابانية صارت تطارد المصنوعات الأوروبية والأمريكية في عقر دارها بعد أن تقدمت عليها؟ وكيف نفسر أن أمريكا طلبت رسميا من اليابان أن تزودها بأسرار التكنولوجيا العسكرية في بعض المجالات الحساسة المتقدمة؟

إذن، بعد هذا التفكير للفكرة، اللغم المشؤمة، يتضح أن التخيير بين القبول المطلق أو الرفض المطلق لا يقوم على أساس علمي تاريخي من تجارب الحضارة والتطور البشري.

إن عالمنا اليوم يشهد حضارة حديثة إنسانية شاملة تمت بصلة نسب إلى كل الحضارات التي سبقتها من صينية وهندية وعربية إسلامية وإغريقية وأوروبية.

وإنه باستطاعة مختلف الأمم أن تقبل على هذه الحضارة الإنسانية الشاملة لتتله وتقتبس، خصوصا ما يتعلق منها بالتقنيات الحديثة، ومناهج البحث والتحليل، دون أن تتخلى عن جذورها وعقائدها وشخصيتها، كما فعلت اليابان والهند مثلا.

ولأن هذه الحضارة الإنسانية الحديثة مرت بالبيئة الأوروبية لقرون وتأثرت بألوانها المحلية بعض الشيء، فعلى أن نمتلك نحن - كعرب ومسلمين وشرقيين - حاسة استشعار وتمييز حاد للفصل بين ما

هو حضاري إنساني فيها، وبين ما هو أوربي غربي محض، وحتى هذا قابل للفريضة والتمييز.. كذلك.

إن الثقافات القومية والدينية هي أشياء خاصة بالأمم المختلفة المتباينة وهذه نطلع عليها ولا نقتبسها، بل نرفضها لأن لدينا ثقافتنا الدينية والقومية الخاصة بنا كمرب ومسلمين. أما الحضارة فهي إرث إنساني مشترك أخذنا منها عندما أسست حضارتنا.. ثم أعطينا لغيرنا عندما أثمرت تلك الحضارة.. واليوم نأخذ من جديد.. بكل حرية واستقلال في الاختيار والفريضة.. ولكن قبل كل شيء علينا أن نتحرر من منطق: خذوها كلها.. وإلا.. فلا!!

لماذا اعتبر الإسلام العودة إلى البداوة من الكبائر؟*

من الظاهرات المتميزة ذات الخصوصية في منشأ الحركة الإسلامية موقف الإسلام من «البداوة». وهو موقف على أهميته القصوى ودلالته البالغة، لم يوف حقه من البحث والتحليل والاستنتاج - فيما نرى - رغم كثافة الأبحاث العربية والاستشرافية في نشأة الحركة الإسلامية، ودلالة هذه النشأة التاريخية والاجتماعية والحضارية. وأبرز ما يلفت النظر في مغزى الموقف أن الإسلام حرم على العرب المسلمين من أهل الحضر العودة إلى البداوة للعيش بها بصفة دائمة مع الأعراب، واعتبر ذلك كبيرة من الكبائر يعاقب مرتكبها كما يعامل المرتد عن الإسلام.

فكان العودة من التحضر إلى البداوة جرم في مستوى العودة عن الإيمان إلى الشرك والكفر. والشرك كما هو معروف كبيرة الكبائر في الإسلام يفوق في خطورته أي كبيرة أخرى. هذا مع العلم أن العائد للبداوة يعتبر مرتداً، وإن احتفظ بإسلامه، وهنا يكمن المغزى الاجتماعي المتميز والفريد لهذا الموقف الإسلامي. يقول ابن منظور في لسان العرب: «في الحديث (النبوي): ثلاث من الكبائر، منها التعرب بعد الهجرة: هو أن يعود إلى البداوة ويقيم مع

الأعراب، بعد أن كان مهاجراً . وكان من رجع بعد الهجرة إلى موضعه من غير عذر، يعدونه كالمترد».

وفي «صحيح البخاري» أن الحجاج لما بلغه أن سلمة بن الأكوع قد خرج إلى سكنى البادية، قال له مستكراً: «ارتددت على عقبيك؟ تعريت؟» أي صرت في الأعراب، فقال له: «لا، ولكن رسول الله أذن لي في البدو».

ونلاحظ هنا في تعبير الحجاج أن التعرب، أي عودة العربي إلى حالة الأعراب، بمنزلة ارتداد الإنسان على عقبيه، وهو تعبير في اللغة العربية يدل على النكوص والتراجع وانقلاب المرء إلى الخلف بعد أن كان يتقدم إلى الأمام. كما نلاحظ أن سلمة بن الأكوع من ناحيته لم يذهب إلى البادية إلا بإذن من الرسول نفسه، مما يدل على خطورة المسألة في منظور الإسلام.

ويقول ابن خلدون في المقدمة: «كان المهاجرون يستعينون بالله من التعرب، وهو سكنى البادية حيث لا تجب الهجرة».

ونرى أن أي تفسير لاتجاه الحركة الإسلامية الاجتماعية والحضاري يففل حقيقة هذا الموقف، من شأنه أن يخفق في فهم جوهر الإسلام.

فنحن لو أخذنا الأمر من الناحية الفقهية النظرية البحتة لما استدعى أن نربط بين العودة إلى البداية والارتداد عن الإسلام فمن أقر بالشهادتين واعتنق الإسلام عد مسلما أينما كان، وحيثما انتقل من البداية إلى الحضر، أو من المدينة إلى القرية، أو من الجبل إلى السهل، فأرض الله واسعة وهي مفتوحة للمسلم، يضرب فيها، وينتقل محتفظا بإسلامه وعقيدته مادام لم يكفر أو يشرك أو يرتد، هذا من الناحية النظرية، المبدئية العقيدية.

ولكن ها نحن نرى أن الإسلام يضع استثناء واحدا مهما لهذه القاعدة المبدئية الشمولية، وهو - تحديدا - عودة العربي المهاجر، أي ساكن الحضر، إلى وضع البداوة مع الأعراب. فهذه كبيرة من الكبائر، وصاحبها كالمرتد، وإن احتفظ بدينه.

هذا التحول في الوضع الاجتماعي، المعيشي، التحضري يراه الإسلام جرما في مستوى الردة، ويستنكر المسلمون حدوثه، ويتساءلون عن سببه، ويستعيز المهاجرون بالله من تعرضهم له. وهو تحول كما ترى في المستوى الاجتماعي الحضاري، وليس في الوضع العقائدي للإنسان، ومع هذا يراه الإسلام مسا خطيرا بالعقيدة. وهذا يقودنا إلى الاستنتاج أن الإسلام يعتبر عقيدة مرتبطة جوهريا بوضع حضاري اجتماعي متقدم، هو وضع التحضر، بحيث لو انتفى هذا الوضع وتم التراجع عنه إلى مستوى البداوة تعرضت العقيدة ذاتها للخطر، واعتبر القائل بهذا الفعل مرتدا عن عقيدته، مع ارتداده إلى الصحراء عن تحضره، وإن لم يعلن خروجه عن الإسلام.

وذلك حكم طيحه الرسول على المهاجرين معه إلى المدينة، من الذين حسن إسلامهم، وهوي إيمانهم بالهجرة والصحبة، حيث خشي عليهم وعلى عقيدتهم جفاء البداية وعصبية الأعراب وإيغالهم في الجاهلية.

فما بالك بالمسلم العادي من عامة الناس لو تعرض لذلك؟ ولم ينحصر موقف الإسلام من «ظاهرة البداوة» في الجزيرة

العربية في هذا النهي عن العودة إلى البداية وأحوالها (وإن كان هذا النهي في سياقه الاجتماعي الحضاري الخاص يمثل في نظرنا صميم الموقف الإسلامي من هذه الظاهرة لكونه نهيا عمليا حاسما). ففي القرآن الكريم آيات واضحة وصريحة تحدد أبعاد هذا الموقف، كالأية:

﴿الأعراب أشد كفرا ونفاقا﴾ والأية: ﴿قالت الأعراب آمنا، قل لم تؤمنوا، ولكن قولوا أسلمنا﴾.

ونلاحظ أيضا الربط الوثيق بين الحالة الاجتماعية والحالة العقائدية الأخلاقية. فالكفر والنفاق يرتبطان بالحالة البدوية الأعرابية في الآية الأولى، كما ترتبط بها قلة الإيمان مع الإسلام الظاهري في الآية الثانية بما يوحي أن الإيمان الحقيقي الذي يتطلبه الإسلام لا يتطابق وحالة البداوة وما فيها من جفاء وغلظة. وهذا يتضح من الحديث النبوي: «من بدا جفاء أي من نزل البداية صار فيه جفاء الأعراب».

ويحذر الحديث من قبول شهادة البدوي لاحتمال بعدها عن الحقيقة حيث يقول: «لا تجوز شهادة بدوي على صاحب القرية» ويوضح ابن الأثير ذلك بقوله: «أنما كره شهادة البدوي لما فيه من الجفاء في الدين والجهالة بأحكام الشرع، ولأنهم في الغالب لا يضبطون الشهادة على وجهها».

وقد أخذ الإمام مالك بهذا التفسير، لأنه بحكم البيئة أقرب أئمة الفقه إلى فهم الطبيعة الأعرابية البدوية.

ومن المهم أن نلاحظ أن «شدة» حكم الإسلام على الأعراب البدو مصدرها ثورة الإسلام على ما أفرزته البداوة من عقائد ومسلكتيات وعصبية، وهي ليست موجهة بأي حال ضد الأعراب كمجموعات وأفراد، إلا بقدر ما يخضعون لتلك الحالة.

والمعيار هو الوضع الاجتماعي المعيشي، فحالما يتحضر الأعرابي يصبح حضريا، حكمه حكم المهاجرين والأنصار من عرب المدن

والقرى والريف، أي الحضر المستقرين في تجارة أو زراعة أو غيرهما من أعمال لا تتطلب التنقل المستمر في البوادي والإيغال في الصحراء. فالفارق بين «العربي» و«الأعرابي» هو فارق معيشي بيئي محض.

كان العرب أنفسهم يدركونه بجلاء منذ الجاهلية. وهذه مسألة واضحة بينة لمن ينظر للأمر من زوايته الاجتماعية، ولكنها مع ذلك بحاجة إلى إيضاح، لأن الشعوبية في القديم والاستشراق المغرض في الحديث، حاولا الخلط المتعمد بين مفهوم «أعرابي» ومفهوم «عربي» لتحقيق مآرب خاصة، كما وقع مفكر ومؤرخ كبير هو ابن خلدون في هذا الخلط حيث استخدم في حالات كثيرة مصطلح «عرب» وهو يقصد أعرابا مما فتح الباب لحدوث لفظ كثير حول هذه المسألة.

وأرى هذا اللفظ ينقطع، وتتضح الحقيقة، برجوعنا إلى دقة المصطلح القرآني نفسه في مقارنته لهذه المسألة. والمصطلح القرآني ملزم لكل المسلمين، وإن كانوا من غير العرب، في طريقة فهمهم لمصطلح «عربي» و«أعرابي»، بغض النظر عن مشاعرهم القومية الخاصة.

فبينما القرآن الكريم، يصف «الأعراب» بالكفر والنفاق، يتحدث عن التنزيل القرآني نفسه على أنه «عربي» كما في الآية: «كتاب فصلت آياته قرآنا عربيا لقوم يعلمون».

وصفة «عربي» هنا - كما يرى علماء التراث - ليست مجرد صفة لغوية وإنما هي صفة نسبة إلى العرب الذين نزل القرآن بلغتهم، كما يقول الأزهري: «جعل الله القرآن المنزل على النبي عربيا، لأنه نسبة إلى العرب الذين أنزله بلسانهم، وهم النبي والمهاجرون والأنصار» كما أن صفة «عربي» نسبت إلى النبي ذاته بهذا المعنى - أي المعنى المتحضر الشريف «لأنه من صريح العرب».

وهذا التمييز بين «عربي» و«أعرابي» على أهميته البالغة، كما

نرى، ليس تمييزا سلايا أو عرقيا أو طبقيا كما أنه ليس بالصفة الثابتة التي لا تتغير ولا تتبدل.

فالتمييز كما قلنا حضاري معيشي بيئي. فمن سكن الحضرم من العرب اعتبر «عربيا» ومن عاش بدويا متنقلا في البادية اعتبر «أعرابيا».

فليست هناك على سبيل المثال قبائل عربية لا أعراب فيها ولا قبائل أعرابية لا عرب فيها. ويلاحظ جرجي زيدان في كتابه «العرب قبل الإسلام» أن سجلات دولة سبأ كانت تشير إلى الحضرم والبدو من قبائل شمال الجزيرة بقولها: «القبيلة الفلانية وأعرابها» بما يدل على أن العربي والأعرابي ينتميان لقبيلة واحدة، والفرق بينهما في أسلوب المعيشة.

ولنتأمل في هذا النص المهم من لسان العرب: «الذي لا يفرق بين العرب والأعراب، والعربي والأعرابي، ربما تحامل على العرب ولا يجوز أن يقال للمهاجرين والأنصار أعراب، إنما هم عرب لأنهم استوطنوا القرى العربية وسكنوا المدن، سواء منهم الناشئ بالبدو ثم استوطن القرى، والناشئ بمكة ثم هاجر إلى المدينة. فإن لحقت طائفة منهم بأهل البدو بعد هجرتهم واقتنوا نعما، ورعوا مساقط الغيث، بعدما كانوا حاضرة أو مهاجرة، قيل «تعربوا» أي صاروا أعرابا بعدما كانوا عربا» - (راجع مادة «عرب» في معجم لسان العرب لابن منظور).

واعتقد أن هذا النص القديم الوارد في مصدر من أمهات التراث العربي، يحسم الجدل الطويل حول الفرق بين مفهومي «عرب» و«أعراب» بما هي ذلك هفوة الخلط التي وقع فيها ابن خلدون. فالعربي عربي مادام على درجة من الاستقرار الحضري، وهو أعرابي إن انتقل إلى البادية، يستوي في ذلك أشرف القوم وعامتهم، ووجهائهم وسوادهم دون تمييز. و«الناشئ بالبدو» يصبح عربيا كالمهاجرين والأنصار إذا «استوطن القرى»، وأشرف المهاجرين

والأنصار يصبحون أعرابا - بعد أن كانوا عربا - إذا التحقوا بأهل البدو. وذلك ما منعهم الرسول من فعله لأنه يساويهم بالأعراب معيشيا ويلغي صفتهم الحضارية والعقائدية المتميزة أيا كانت أنسابهم وأحسابهم ودرجتهم في الإسلام والصحبة.

أما الخلط عبر عصور التاريخ بين مفهومي «عرب» و«أعراب» واستخدام أحدهما، محل الآخر، فمردّه في نظرنا إلى الوضع التاريخي الحضاري الذي تكون فيه الأمة العربية، ففي عهود محمد وعمر والوليد والمأمون، أي في عهود الازدهار، يبرز في الأمة وجهها «العربي» المتحضر، وتكون صفة «عربي» مرادفة لمعنى الشرف والعدل والشجاعة، أما في عهد الانحطاط، عندما يبرز من الأمة وجهها البدوي المتخلف، وتطلق الموجات البدوية تخرب المدن والقرى وتدمر العمران، فإن صفتها «الأعرابية» هي التي تغلب، ويزول ذلك الفارق الحضاري الدقيق والمهم الذي وضعه الإسلام والقرآن بين مفهوم «عربي» و«أعرابي» وتصبح صفة «العرب» ألصق بالبدو، ويطلقها أهل الحضر والقرى والأرياف على القبائل البدوية، وتتغلب «الأعرابية» على المروية، حتى تأتي موجة حضارية جديدة - شبيهة بثورة الإسلام - فتعيد للمروية اعتبارها وترد «الأعرابية» إلى حجمها الطبيعي.

والخلاصة أن الصراع بين الحضارة والبداءة، أو بمعنى آخر بين المروية المتحضرة والأعرابية البدوية - صراع تاريخي طويل الأمد في المنطقة العربية، وإذا كانت الأمة العربية لم تستوعب حضارة العصر بعد، فذلك لأنها لم تحسم هذا الصراع بصفة نهائية. وكل نهضة أو ثورة حضارية عربية يجب أن تحدد موقعها قبل كل شيء من هذا الصراع، بحيث تعبئ طاقات الأمة المتحضرة، المنظمة، المنتجة، المترفقة ضد عناصرها المشتتة المتخلفة، غير العاملة وغير المنضبطة، التي تجد في «البداءة» وقيمها غطاء تحتمي به. ولم تعد البداءة اليوم تنقلا في الصحراء.

فعلماء الاجتماع يرون أن البداوة يمكن أن تتخذ مختلف مظاهر الحضارة أو المدينة بكل أشكالها البراقة وتبقى بدوية في جوهرها وقيمها وطريقة عيشها. وهذه البداوة «المقنعة» أخطر من تلك البداوة الصريحة التي حاربها الإسلام.

والعروبة الحديثة إذا أرادت الانتصار على أعدائها وعلى تخلفها، فيجب أن تنتصر أولا على ما تبقى بداخلها من بداوة ظاهرة أو مقنعة، مثلما انتصرت عروبة الإسلام في عهد النبي والصحابة على بداوتها الجاهلية وحاربتها ماديا ومعنويا بصورة لا تدع مجالا للشك في أن الإسلام كان ثورة ضد البداوة وأنه لم يكن ديناً بدوياً كما يزعم أعداؤه.

القومية في القرآن حقيقة مؤكدة *

ما يتبادر إلى الذهن لأول وهلة، وما يشيع لدى عامة الناس وبعض خاصتهم، أن القرآن الكريم من حيث هو كتاب دين ودعوة سماوية عالمية شاملة، يقف تجاه «القومية» على طرفي نقيض، وأنه يدحضها ويحذر منها ويمنع دعواها. ولكن ما أبعد هذا الظن عن الحقيقة القرآنية! وما كان للقرآن وهو الذي شمل الظواهر الكونية والتاريخية والاجتماعية أن يتكّرر لظاهرة تاريخية اجتماعية إنسانية كالقومية. لها جذور متأصلة في واقع البشر وتاريخهم وتكوينهم وطبيعتهم. وأعتقد أن النصوص القرآنية الواضحة والقاطعة بهذا الصدد هي التي يمكن أن تحسم الجدل حول هذا الموضوع، الذي دار حوله خلاف كبير وخطير في الحياة العربية والإسلامية، وما زال يثير الخلافات والمشكلات ويعرقل سير هذه الأمة في طريق التطور السليم.

فلنطبق إذن مع النصوص القرآنية حول هذا الموضوع، ولنسر معها في مقاربتها لهذه الحقيقة الإنسانية لتبين حقيقة الموقف الإسلامي من المسألة القومية.

ينطلق القرآن بمنهجه الواقعي في النظر إلى الشئون الكونية

والطبيعية والإنسانية، من حقيقة تقرير التنوع والتعدد والاختلاف
في واقع البشر فيقول:
- ﴿ومن آياته خلق السماوات والأرض واختلاف ألسنتكم
واللوانكم. إن في ذلك لآيات للعالمين﴾ سورة الروم/٢٢.
إذن فمن آيات الله البيّنات التي لا بد للمسلم أن يتقبلها ويؤمن
بها آية اختلاف ألسنة البشر واللوانهم. واختلاف الألسنة يعني بطبيعة
الحال اختلاف اللغات، وبالتالي اختلاف الثقافات والآداب والفنون
والفلسفات، باعتبار اللغة هي الوعاء الحاوي لذلك كله والمؤثر فيه
تأثيراً نوعياً وعضوياً، فاللغة ليست مجرد ألفاظ - كما أثبتت
الدراسات اللغوية الحديثة - وإنما هي حقيقة نفسية وعقلية تسم
كل ما يكتب بها بميسمها وتطبعه بطابعها. والقرآن الكريم ذاته
يقرر مدى عمق البعد اللغوي عندما يكرر في آياته الكثيرة صفته
«العربية» حيث يقول في إحدى هذه الآيات: ﴿ولقد ضربنا للناس
في هذا القرآن من كل مثل لعلمهم يتذكرون، قرآنًا عربيًا غير ذي
عوج، لعلمهم يتقون﴾ سورة الزمر/٢٧-٢٨.
لنتأمل في صفتي القرآن هنا والترابط بينهما، أي بين هاتين
الصفتين: ﴿عربيًا غير ذي عوج﴾.

فلقد اختار الله، من بين كل اللغات والألسنة، اللغة العربية لتكون الوعاء الأمين الذي يحمل الحقيقة الإلهية الكونية القرآنية إلى الإنسانية كلها. ولا بد أن ذلك تم لحكمة تتصل بطبيعة الرباط الوثيق بين الحقيقة القرآنية والحقيقة اللغوية العربية. ومدى تقبل لغة العرب لحقائق القرآن، إعجازه وقدرتها على تجسيد هذا الإعجاز وحدها بين مختلف لغات البشر وألسنتهم بحيث جاء القرآن يحكم الاندماج العضوي بين حقيقته الإلهية وصفته العربية قرآنا «غير ذي عوج» بل «قرآنا عربيا غير ذي عوج» بحيث جاءت صفته العربية، وكأنها طبيعة ثانية له، بعد طبيعته الإلهية المطلقة، وأصبح وصفه بالكمال (غير ذي عوج) مقترنا بوصفه العربي. بل إن هذا الوصف العربي يأتي ملتصقا بالقرآن قبل وصف الكمال - ولموضع كل كلمة في الإعجاز القرآني حكمة وغاية - وكان العربية كصفة من صفات القرآن الجوهرية، جزء مكمل لكماله. وإذا كان الوحي، أو الروح القدس، هو الوسيلة الإلهية التي أوصلت القرآن من الله إلى الرسول، فإن العربية، ستبقى بعد توقف الوحي وختام النبوة، هي الوسيلة الإلهية التاريخية الدائمة والمستمرة لتوصيل الحقيقة إلى سائر البشر. فهي تواصل الآن، في توصيلها القرآن وتعاليمه إلى كل عقل بشري، مهمة الوحي الأول التي تمت بتوقف الوحي وختام النبوة ووفاء النبي العربي وهذا مصداق قوله تعالى ﴿إنا أنزلناه قرآنا عربيا لعلكم تعقلون﴾ «سورة يوسف/ ٢».

فالعربية إذن - هي واسطة القرآن إلى كل عقل، واسطته الباقية ببقائه والخالدة بخلوده، وهذه حقيقة ملزمة لكل مسلم صادق مؤمن مخلص، عربيا كان أم غير عربي، إذ لا يمكنه أن يتقبل القرآن من حيث هو كتاب إلهي ويصد عنه من حيث هو قرآن عربي، فهذه الصفة الثابتة نص قرآني ملزم لاعتقاد المسلم، أيا كانت لغته، وقوميته، بحيث يصدق الحكم القائل إن مودة المسلمين للعرب من دلائل حسن إسلامهم، وكرههم للعرب مدعاة للظن في صدق ما يعلنون من

إسلام. وهذه حقيقة يؤكدُها التاريخ العربي - الإسلامي على ضوء التيارات الشعبية التي بدأت بالطعن في العرب وانتهت بالزندقة في الإسلام وتشويهه إذ كان ذلك هدفها البعيد في نهاية المطاف. أردنا من هذا الاستطراد تبيان الصلة العضوية الوثقى بين الحقيقة واللغة التي تتجسّد فيها تلك الحقيقة، سواء كانت حقيقة كونية إلهية أو حقيقة إنسانية قومية، من منطلق الإشارة القرآنية إلى اختلاف الألسنة، وتعليق ذلك على الآيات القرآنية المتكررة بشأن صفة القرآن العربية ومدى عمقها ومغزاها من حيث انصباب الوحي القرآني في اللسان العربي دون سائر الألسنة.

أما «اختلاف الألوان» فهو تقرير لحقيقة وجود العروق والأجناس التي يتكون منها الجنس البشري. ومن العروق والأجناس تتفرع القوميات المختلفة بالسنتها المتعددة، فكل قومية في التحليل النهائي هي جنس معين بلفة معينة وهذا ما عنته الآية بعبارة: «واختلاف السنتكم والألوانكم».

ويجدر بنا أن نلاحظ أن هذا «الاختلاف» في الآية المذكورة من سورة الروم، يوازي في أهميته آية خلق السماوات والأرض التي هي من أعظم آيات الله، وأكثرها استمراراً وديمومة وأعظمها في التدليل على براعة الخالق، حيث يسير التقرير القرآني على النحو الآتي: «ومن آياته خلق السماوات والأرض واختلاف ألسنتكم والألوانكم....» الآية.

فهذا (الاختلاف اللساني القومي)، إذن ليس بالظاهرة اليسيرة التي نمر بها مر الكرام ونفعلها أو ننكرها. وكيف نستطيع وهي تلي آية خلق السماوات والأرض - في صلب المنطوق القرآني الإلهي - وتستمد منها أهميتها، بل وبقاها واستمرارها في واقع البشر مادامت السماء ومادامت الأرض.

وهذه اللمحة القرآنية تتوافق إلى حد بعيد مع ما قاله مفكرو القومية المحدثون من أن القومية ليست مرحلة عابرة في التاريخ،

وانما هي ظاهرة من ظواهره الباقية، كيف لا وهي في مفهوم القرآن الكريم آية كآية خلق السماوات والأرض، يدعو الله البشر جميعا إلى التأمل فيها حيث يتبع ذكرها بقوله: ﴿إن في ذلك لآيات للعالمين﴾ وهذا ما يدعو للتعمق في تقديرها كغيرها من حقائق الخلق.

فكيف يستطيع منكرو الحقيقة القومية من المؤمنين بالدين إغفال هذه الدعوة القرآنية الصريحة والإصرار على رفض القومية باعتبارها مناهية للدين؟ وأي دين هذا الذي ينكر الحقائق البشرية الأساسية ولا يتعامل معها؟

إنه ليس الإسلام قطعا، فالإسلام اعترف بالحقيقة الجنسية لدى الذكر والأنثى، ووضع من التشريعات والأخلاق ما ينظمها لا ما ينكرها ويرفضها كما فعلت الرهينة المسيحية.

ولقد اعترف بنزوع النفس البشرية إلى التملك، فنظم الملكية في حدود المنفعة العامة ولم ينكرها كما فعلت الشيوعية.

ولقد شجع الإسلام ظاهرة الترابط والتكافل العائلي فرعى الأسرة كظاهرة اجتماعية وإنسانية إيجابية، ولم يدع قط إلى التحلل منها كما فعلت الأفلاطونية والبوهمية.

فإذن على ضوء تعاملي الإسلام الإيجابي مع كل هذه الظواهر الفردية والاجتماعية لماذا يصبر البعض على القول بأن الإسلام يرفض الظاهرة القومية؟

أليست الظاهرة القومية حقيقة اجتماعية أكبر من حقيقة العائلة والعشيرة؟ فكيف يرفض الإسلام الظاهرة الأكبر ويقبل الظاهرة الأصغر؟ أليس انتماء الإنسان إلى قوم يوازي أهمية انتمائه إلى أسرة؟ ثم كيف يعترف الإسلام بملكية الإنسان لمال وعقار ويراعي ميله النفسي لهذه الملكية، ولا يعترف بملكية الإنسان لوطن قومي ولا يراعي ميله النفسي للانتماء إلى أهل لسانه ولونه في حدود هذا الانتماء وأبعاده النفسية والاجتماعية والثقافية؟

الإجابة عن هذه الأسئلة لا يتركها القرآن معلقة، بل تجد تواترها

في آيات كريمة أخرى، كلها تربط الحقيقة القومية بحقائق الحياة الكبرى والدائمة والثابتة.

قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ، إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ، وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا، إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾ «سورة الحجرات/١٣».

فحقيقة انقسام البشر إلى «شعوب وقبائل» أي حقيقة الرابطة الاجتماعية تتوازي في هذه الآية مع حقيقة انقسام الجنس البشري إلى ذكور وإناث، أي الحقيقة الجنسية التفاضلية العائلية. وكما أن الله خلق «الثنائية» بين الذكر والأنثى لحفظ النوع البشري من خلال التزاوج والتناسل، فإنه خلق «التعددية» بين الشعوب والقبائل لتيسير غاية الانتماء الفردي للإنسان إلى جماعة طبيعية تحميه وتنمي شخصيته، ثم لتحقيق غاية «التعارف» بين مختلف الجماعات في إطار الرابطة الإنسانية والرابطة الإلهية حيث يقرر التمايز والتفاضل بين جماعة وأخرى بمدى اقترابها من المثل العليا، فيكون الخالق قد أوجد تعددية الشعوب والقبائل، بحكمة منه - وفعل «جعلناكم» فعل إلهي لأراد له - لتحقيق التعاون الإنساني (تعارفوا)، ثم التنافس، بدل الحروب والنزاعات - في الهدف السامي، هدف السبق إلى المثل العليا. ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾.

وهنا أيضا نجد الاتفاق تاما بين هذا التصور القرآني للعلاقات القومية وللتعامل بين القوميات، وبين التصور القومي الإنساني الذي يدعو إلى أن تكون العلاقات بين القوميات إنسانية وتعاونية وتفاضلية في مجال الخير والقيم، وهذا ما تدعو إليه القومية العربية انسجاما مع جوهرها الروحي السماوي بعكس بعض الدعوات القومية الاستعلائية والمدوانية التي تدينها مختلف الأديان والفلسفات، والتي يحق للمؤمنين بالدين أن يرفضوها وحدها، بشرط ألا يعمموا هذا الرفض على النوع الآخر من القومية الذي تشير إليه الآية الكريمة التي استشهدنا بها من سورة الحجرات. ولعل مرجع الإشكال القائم

بين الدينين والقوميين، وعندنا بالذات بين الإسلاميين والعروبيين، أن بعض مفكري القومية تحدثوا عنها باعتبارها «عقيدة»، قالوا «العقيدة القومية». وهنا موطن الخطأ. فالقومية ليست عقيدة لا بالمعنى الديني ولا الفلسفي، وإنما هي حقيقة اجتماعية تعبر عن ظاهرة جماعية لمجموعة من البشر تربطهم اللغة والثقافة والأرض والمصلحة والشعور والماضي المشترك والمستقبل الواحد.

والإقرار بوجود هذه الجماعة وحققها في العيش المشترك هو بمنزلة التسليم بحقائق الأشياء في الحياة البشرية كحقيقة الجنس، وحقيقة التملك والعائلة... إلخ، ولا يمثل «عقيدة» ترقى إلى مستوى الدين والفلسفة.

ومن حق كل جماعة قومية، بعد الإقرار بوجودها، أن تعتق من العقائد والفلسفات والنظم ما تراه حقاً ومتلائماً مع روحها وطبيعتها. والدليل على الفارق بين «القومية» و«العقيدة» في التاريخ، أن قوميات عدة غيرت عقائدها من وثنية إلى سماوية، ومن رأسمالية إلى اشتراكية، ومن روحية إلى مادية دون أن تفقد صفتها القومية، وإن تشيعت بروح العقيدة.

فالأمة اليونانية هي الأمة اليونانية في عهدها الوثني والفلسفي وفي عهدها المسيحي، والأمة الألمانية هي الأمة الألمانية في قسمها الشيوعي وشطرها الرأسمالي، لا يلغي التقسيم العقائدي القائم حالياً حقيقتها القومية الثابتة. والأمة الروسية هي... هي في عهدها المسيحي القيصري وفي عهدها المادي الماركسي... إلخ.

ومن ناحية أخرى فإن انتشار عقيدة عالمية بين قوميات مختلفة لا يصورها في بوتقة، فالأمة الأمريكية مسيحية والأمة الحبشية مسيحية، ومن الصينيين بوذيون، ومن الهنود بوذيون. ولماذا نذهب بعيداً: هل استعربت تركيا وإيران وباكستان واندونيسيا وألبانيا باعتبارها الإسلام؟ أم هل حاربت العقيدة الماركسية بين القومية الروسية والقومية الصينية والحال بينهما على ما نراه من مجابهة

ونزاع؟

وأصحاب الرأي الذي ينكر كل هذه الحقائق، ويرى أن الإسلام متفرد بين الأديان والدعوات بالعمل على خلق «أمة» إسلامية واحدة تصهر القوميات وتلغيها، يستشهدون بالآية: ﴿إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً، وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ﴾ (سورة الأنبياء/٩٢).

ولمناقشة هذا الأمر، يتطلب البحث دراسة أخرى، للتمييز بين ثلاثة مفهومات للأمة وردت في القرآن الكريم مختلفة ومتباينة، لا يسع تفصيلها المجال المحدد لهذه المقالة.

ويكفي أن نلاحظ أن القرآن الكريم استخدم تعبير «أمة» حتى بالنسبة لجماعات الحيوان والطير حيث قال: ﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَالُكُمْ، مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾ (سورة الأنعام/٣٨).

وهذا يدل على مدى خصوصية المفهوم القرآني لمصطلح «أمة» ولا يقصره على فهم واحد بعينه لدلولها كما يذهب دعاة الأممية الدينية. ومن تأمل في هذه الآية يرى أن تعدد الأنواع حقيقة ثابتة يؤكدتها القرآن، ليس على صعيد البشر فحسب، وإنما في الطبيعة أيضاً، مما جعل التعدد القومي امتداداً لتعدد طبيعي وكوني أشمل. وإلى مزيد من الحوار.

ابن خلدون وسيطاً بين العربيين والإسلاميين *

أتمنى على العربيين والإسلاميين، على القوميين والدينيين، أن يوقفوا جدلهم الشهير الذي لا ينتهي ويعطوا أنفسهم، على الجانبين، لحظة تأمل، ويقرأوا معنا بقلب مفتوح وفكر هادئ الأسطر التالية من «مقدمة ابن خلدون» ليكتشفوا أن القضية التي يتركون حولها بلا نتيجة، قد «حلها» الرجل قبلهم وقبلهم بستة قرون، وأنه قد حلها لصالحهم جميعاً أي لصالح المعسكرين المتناحرين معاً، وأعطى كل ذي حق حقه، وحدد لكل وظيفة دورها بتألف ودون تنازع. والقوم المتنازعون لا يدرون ولا يحاولون أن يصلوا إلى لب المسألة... رغم أنهم جاموا بعد صاحب الحل بستة قرون، ورغم أنهم متفقون على ضرورة إحياء تراثه والسير على نهجه!

ولكن أي إحياء لتراث ابن خلدون؟ وأي سير على نهجه؟ إذا لم يدرك العربيون والإسلاميون من أبناء هذه الأمة لب تحليله، وجوهر معالجته للقضية التي حولها وعليها يتقاتلون؟!

إذن لنقرأ معاً، بهدوء، الأسطر التالية من مقدمة ابن خلدون:

تحت عنوان «في أن الدعوة الدينية من غير عصبية لا تتم» يقول ابن خلدون: «إن كل أمر نحمل عليه الكافة فلا بد له من العصبية. وفي الحديث الصحيح «ما بعث الله نبياً إلا في منعة من قومه»، وإذا كان

هذا في الأنبياء وهم أولى الناس بخرق العوائد فما ظنك بغيرهم «أن لا تخرق له العادة في الغالب بغير عصبية».

ويقول عن الدينين الذين لا يدركون أهمية رابطة العصبية في نجاح الحركات السياسية: «ومن هذا الباب أحوال الثوار القائمين بتغيير المنكر من العامة والفقهاء فإن كثيرا من المنتحلين للمباداة وسلوك طرق الدين يذهبون إلى القيام على أهل الجور من الأمراء ويعرضون أنفسهم في ذلك للمهالك. وأحوال الملوك والدول راسخة قوية لا يزحزحها ويهدم بناءها إلا المطالبة القوية التي من ورائها عصبية القبائل والعشائر، كما قدمنا، وهكذا كان حال الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، في دعوتهم إلى الله بالعشائر والعصائب، وهم المؤيدون من الله بالكون كله لو شاء، لكنه أجري الأمور على مستقر العادة والله حكيم عليم».

ما أشبه الليلة بالبارحة، كأن الرجل يشخص الأوضاع العربية الإسلامية اليوم، ويأسى لهذه القطيعة بين المثل الدينية والقانون الطبيعي الذي قرره الله.

ولكن لنبق حيث نحن مع نصوص المقدمة، فلا يزال فيها الكثير من الحكمة لسائر الأطراف المعنية!

بعد أن يقدم ابن خلدون أمثلة على إخفاق حركات الفقهاء والصوفية،

التي لم تعتمد على عصبية طبيعية اجتماعية يخلص إلى التذكير والتحذير من سلوك طريق التهلكة دون بصيرة واقعية: «وأمثال ذلك كثير، والغلط فيه: من القفلة اعتبار العصبية في مثلها» - أي إغفال دور الرابطة الطبيعية الاجتماعية في مثل هذه الحركات.

ثم ينتقل ابن خلدون إلى تقرير «الوجه الآخر» من هذه الحقيقة، بعد أن قرر وجهها الأول، بمنهج المتكامل في النظر دائماً إلى وجهي المسألة (وهو المنهج الذي يفتقر إليه العقل العربي العام في الأغلب حتى يومنا هذا رغم أنه أنجب مفكراً في مستوى ابن خلدون).

يقول تحت عنوان: «إن الدعوة الدينية تزيد الدولة في أصلها قوة العصبية التي كانت لها في عدها» موضحاً كيف تسمو القيم الروحية بالرابطة الاجتماعية الطبيعية الموجودة والقائمة أصلاً وكيف توجهها إلى الطريق الإنساني السليم، «ذلك أن الصبغة الدينية تذهب بالتفافس والتحاسد الذي في أهل العصبية، وتقرّد الوجهة إلى الحق فإذا حصل لهم الاستبصار في أمرهم لم يقف لهم شيء لأن الوجهة واحدة والمطلوب متساو عندهم، وهذا وقع للعرب في صدر الإسلام في الفتوحات...». ويؤكد تضايف العاملين معاً، العامل الطبيعي الاجتماعي والعامل الروحي - اللذين يراد اصطفاً حرب أهلية غير مبررة بينهما اليوم - فيقول: «والتغلب إنما يكون بالعصبية واتفاق الأهواء على المطالبة. وجمع القلوب وتآليفها إنما يكون بمعونة من الله في إقامة دينه». قال تعالى: «لو أنفقت ما في الأرض جميعاً ما ألفت بين قلوبهم».

وسرّه أن القلوب إذا تداعت إلى أهواء الباطل والميل إلى الدنيا حصل التفافس ونشأ الخلاف، وإذا انصرفت إلى الحق، اتحدت وجهتها، واتسع نطاق الكلمة لذلك، «فقطمت الدولة».

ذلك أن الرابطة الطبيعية الاجتماعية التي يطلق عليها ابن خلدون مصطلح «العصبية» تكون في الحقيقة بمنزلة «الوعاء» الذي يفتقر إلى «محتوى» يملأه. وطبيعة هذا الوعاء تتعدد بطبيعة ذلك المحتوى الجوهري الذي ينطوي عليه، كأنطواء الجسد بلا روح مادة ساكنة،

والروح بلا جسد لا تحقق لها في عالم الطبيعة البشرية.

وما ذلك المحتوى الجوهري الذي يعطي الرابطة الطبيعية حيويتها المهدبة المتسامية في نظر ابن خلدون، سوى القيم الروحية التي تكون وازعا لعصبية الأمة ومرشدا لحافزها القومي، لأن هذا الوازع يكون على حد قوله مزيلا: «الغلظة والأنفة، ومذمومات الأخلاق» ودافعا الأمة إلى الأخذ بمحمودها، فتتألف كلمة القوم لإظهار الحق.. ويتم اجتماعهم، ويحصل لهم التغلب».

ويجدر بنا هنا أن نتوقف للتأمل بعناية في مصطلح «العصبية» الذي يستخدمه ابن خلدون والذي يعتبر قضية محورية وركنا أساسيا في مذهبه الفكري وفلسفته التاريخية:

لا يستخدم ابن خلدون هذا المصطلح بمعناه الشائع، أي معنى التعصب للأنساب والتفاخر بالأحساب الذي كان شائعا بين قبائل الجاهلية والذي نهى عنه النبي العربي بقوله: ليس منا من دعا إلى عصبية.

فابن خلدون يشير في سياق مقدمته إلى أنه لا يقصد هذا المعنى الظاهري للكلمة، وإنما يعالج مفهوما أعمق لها، نستطيع إيضاحه بلفتنا المعاصرة: على أنه الرابطة الاجتماعية الطبيعية التي تجمع بين مجموعة متجانسة من البشر بصلة الولاء وتدفعهم جميعا إلى الحركة والفعل والبناء والدفاع عن النفس ضد عدوان الغير.

وهذه الصلة أو الرابطة - في نظره - ليست مصنوعة ولا عابرة ولا مذمومة وإنما هي خليفة ركبها الله سبحانه في طبائع البشر وجعلها قاعدة المجتمع، ومحرك التطور التاريخي، ووعاء الدعوات الدينية التي بعث بها الله لهداية البشر، ومعنى ذلك أن هذه الصلة الطبيعية ليست تقيضا للدعوة الدينية وليست بديلا عنها، وإنما هي «المادة» الطبيعية الحاملة لقيمها ورسالتها، والقوة التاريخية الاجتماعية المجسدة لمثلها وروحها في السياق التاريخي العملي، بما يتفق مع المقولة الشهيرة: العرب «مادة» الإسلام، أي أن الرابطة الطبيعية الاجتماعية العربية هي

«مادة، الدعوة الإسلامية الروحية وقوتها المادية المحركة لقيمها ومثلها في مجرى التاريخ الواقعي، أو كما يستشهد ابن خلدون من الحديث النبوي الصحيح: «ما بعث الله نبيا إلا في منعة من قومه».

فالرابطة البشرية الطبيعية التي لا تستغني عن التسلح بها حتى دعوات الأنبياء المؤيدين من الله تعالى بالكون كله هي - إذن - هذه «المنفعة القومية» التي نراها أصدق تعريف وأدقه للمصطلح الخلدوني في «العصبية».

والواقع أن أسلوب ابن خلدون، على علميته ودقته، لم يسلم من بعض المزالق في انتقاء المصطلحات، حيث استخدم مصطلح «عرب» - كما أوضحنا في مقالة سابقة - وهي بقصد «الأعراب» واستخدم هنا مصطلح «عصبية» وهو يعني مفهوما أقرب ما يكون إلى «القومية» وعذره أن هذا التعبير لم يتقرر بعد في زمنه للدلالة على الرابطة الاجتماعية الطبيعية بين المجموعات البشرية المتجانسة، كما أنه كان ظاهرة فردية غير مسبوقة في نطاق الفكر الاجتماعي العربي والعالمي عندئذ، ولم يكن ثمة مناخ فكري عام تحدت من خلاله المصطلحات والمفاهيم العلمية الاجتماعية لينتهي منها ابن خلدون ما يلائم معانيه ومقاصده.

غير أن هذا لا يقلل إطلاقا من خطورة وأهمية السبق الفكري الذي حققه ابن خلدون باكتشافه لدور الرابطة القومية في التاريخ بعامه، ودورها الحيوي في نشر الرسائل الدينية بخاصة، من خلال طرحه لمفهوم العصبية كمحرك تاريخي. والعصبية، إذا تجاوزنا مفهومها الجاهلي، هي تعبير لغوي صريح يتناسب وصراحة عالم التاريخ والاجتماع في وصفه للطبائع البشرية الواقعية، حيث يكون التعصب، أي الحماسة القوية والولاء الشديد، للرابطة الجامعة بين الوحدات الاجتماعية من قبائل وشعوب وأمم، وقد كان ابن خلدون دائما ذلك العالم الاجتماعي الواقعي الذي يسمي الأشياء بأسمائها دون غضاضة. ونحن لو تتبعنا إشارات ابن خلدون لم يكن يتحدث عن عصبية

عشائرية أو قبلية فحسب وإنما - أيضا - عن تطور هذا المفهوم وارتقاؤه إلى أن تحرر من رابطة النسب والقرباة بالدم، وأضحى ولاء شعوبها لمجموعة أكبر، تضم مجمل تلك القبائل والعشائر التي تشكل أمة واحدة. وهو كالم اجتماع واقعي يرى أن هذه الصلة بدأت في الأصل كصلة رحم وصلة نسب دموي طبيعي، وهو يقرر منذ بداية شرحه لمفهومه في العصبية إن «صلة الرحم طبيعي في البشر» وأن هذا هو منشأ تلك العاطفة الجماعية التعاونية التي نلمسها بين أفراد الأسرة ثم العشيرة والقبيلة، وإن نزعة التعاطف الجماعية هذه: «نزعة طبيعية في البشر منذ كانوا»... (أي أنها - في نظر ابن خلدون على الأقل - ليست اختراعا أوريبيا .. وليست بدعة من بدع الحضارة الحديثة!).

ويقرر ابن خلدون أن هذا النسب السلالي أو الدموي لا يبقى على حاله من النقاء وعدم الاختلاط، وذلك بسبب التزاوج والتصاهر والتفاعل بين العناصر البشرية المتخالطة فيتحول تدريجيا بفعل هذا الانصهار من رابطة نسب سلالي إلى رابطة نسب شعوري نفساني يقوم كما يقول بالنص على صلة: «الولاء».. وأي ولاء هذا غير الولاء القومي الذي يربط اليوم بين المجموعات البشرية المتجانسة؟

على أي حال لا يدعنا ابن خلدون نخمن ونستتج الأمور استنتاجا، ولا يترك كلمة - الولاء - مجردة، بل سرعان ما يصف هذه الرابطة الجديدة المتولدة من رابطة النسب القديمة بأنها تحديدا «اللحمة الحاصلة من الولاء» - بما يعطي مفهومه معنى الالتحام والتلاحم بين مجموع الأمة، وذلك جوهر الرابطة القومية في حقيقة الأمر.

ويضيف إلى ذلك أن هذه «اللحمة الحاصلة من الولاء» تبلغ من القوة وعمق الأثر في حياة الجماعة بحيث تصبح «مثل لحمة النسب أو قريبا منها» - أي أنها تؤدي وظيفتها الأصلية في صهر عناصر الأمة ودفعها إلى التماسك والتكاتف مجتمعة.

ويبلغ فكر ابن خلدون ذروته في معالجته هذه القضية عندما يتخطى نهائيا إطار المفهوم العشائري القبلي إلى المفهوم القومي، فيقرر بوضوح

وجلاء: «أن النسب (العشائري) أمر وهمي لا حقيقة له، ونفعه إنما هو في هذه الوصلة والالتحام».

وهذا يتفق تماما مع ما يذهب إليه علماء القومية المحدثون من أن شعور الأمة الواحدة بتحددها من نسب قديم واحد مشترك هو مسألة نفسية أكثر مما هي بيولوجية عرقية، وأن «وظيفة» هذا الشعور بالتحدّر من نسب مشترك هو تقوية الصلة النفسية التعاطفية بين مجموع الأمة لتتضافر على تحقيق أهدافها المشتركة، وهي مترابطة متلاحمة، بغض النظر عما إذا كان ذلك الشعور بالانتساب المشترك حقيقيا أم اعتباريا. فوظيفة ذلك الشعور أو «نفعه» حسب تعبير ابن خلدون: «إنما هو في هذه الوصلة والالتحام» بين أفراد المجموع. ومادام أنه يحقق هذه الوظيفة الحية في حياة الأمة، فليس مهما بقاء النسب القديم على حاله أو تحوله بحكم التخالط إلى وشيجة جديدة

وهذا ينطبق تماما على تطور الأمة العربية التي تطور نسبها القديم بحكم اختلاط القبائل العربية بسكان الأقاليم العربية الأخرى وتداخلت أصولها بحيث أصبحت الرابطة العربية هي هذا الشعور المشترك بالانتماء أو هذه: «اللحمة الحاصلة من الولاء» بما يتجاوز الأنساب العشائرية القديمة.

فهذه الأنساب قد صبت في الرافد الكبير وانصهرت في بوتقة مشتركة، بعد أن كانت حسب تعبيره «بيوتات متفرقة وعصبيات متعددة، فلا بد من عصبية تكون أقوى من جميعها تغلبها وتستتبعها وتلتحم جميع العصبيات فيها وتصبح كأنها عصبية واحدة كبرى».

وأي منصف يصل إلى هذا الموضع من فكر ابن خلدون فلا يرى فيه إرهابا بالظاهرة القومية وسبقا لتلمس بداياتها وجذورها. وأي شيء في الحياة البشرية أقرب إلى هذه «العصبية الواحدة الكبرى» من الرابطة القومية التي تغلب العصبيات المتفرقة المتعددة وتستتبعها وتلتحمها في لحمية واحدة أكبر منها؟

وكما رأى مؤرخو القومية أن هذه «العصبية الواحدة الكبرى» تستلزم

قيام سلطة سياسية مركزية كتمبير عن وحدة عناصر الأمة وانصهار قواها المتعددة المستقلة سابقا في كيان متحد برياسة واحدة، فإن ابن خلدون يصف هذه الظاهرة أيضا ويربط بين نشوء العصبيّة الكبرى والتوحد السياسي المركزي بما يوحي أنه ملرك لحتمية الوحدة السياسية كنتيجة لنشوء الكيان القومي المشترك.

يقول: «إن العصبيّة العامة للقبيلة هي مثل المزاج للمتكوّن. والمزاج إنما يكون عن العناصر. وقد تبين في موضعه أن العناصر إذا اجتمعت متكافئة فلا يقع منها مزاج أصلا، بل لا بد أن تكون واحدة منها هي الغالبة على الكل حتى تجمعها وتؤلّفها وتصيرها عصبيّة واحدة شاملة لجميع العصائب، وهي موجودة في ضمنها وتلك العصبيّة الكبرى إنما تكون لقوم أهل بيت ورياسة فيهم ولا بد أن يكون واحد منهم رئيسا لهم غالبا عليهم، فينفرد بذلك المجد بكليته، وقد يتم ذلك للأول من ملوك الدولة، وقد لا يتم إلا للثاني والثالث على قدر ممانعة العصببيات وقوتها، إلا أنه لا بد منه في الدول، سنة الله التي قد خلت في عباده...».

ويجدد بنا أن نلاحظ هذه اللغة العلمية التي يستخدمها ابن خلدون في وصف تكون المزاج القومي (العناصر - المتكون - المزاج) وكأنه عالم كيميائي. ولا غرابة، فهو مؤسس علم الاجتماع، وهو الذي أنزل الفكر الاجتماعي من سماء اليوتوبيا (جمهورية أفلاطون - مدينة الفارابي الفاضلة) إلى أرض الواقع التاريخي وصيره علما منهجيا يستقري الوقائع لا الرغائب المثالية.

ثم إن هذا الإدراك اليقظ في الربط بين حتمية السلطة المركزية الواحدة ونتيجة التوحيد القومي، يسبق ظهور الملوك القوميين الموحدون في فرنسا وبريطانيا والأمم الأوربية الأخرى الذين قهروا عصببيات الإقطاعيات وصهروها في كيان واحد وكانوا «رموز» هذه الرابطة الجديدة.

وقد استطاع ابن خلدون استنباط هذا القانون من فهمه لجذور الظاهرة القومية التي انمكست في تاريخ الإسلام بقيام «دولة العرب

الإسلامية، و«دولة الفرس الإسلامية» و«دولة الترك الإسلامية» وهي المصطلحات التي استخدمها في التعبير عن دور كل قومية من القوميات الإسلامية في إنشاء دولتها، ثم انحلال هذه الدولة لتحل محلها دولة أخرى لقوم آخرين ضمن السياق العام لتاريخ الإسلام.

وهو يربط هنا، بوضوح أيضاً، بين عمر كل دولة قومية وبين قوة «العصبية» التي تقوم عليها: «لأن عمر الحادث - كما يقول - من قوة مزاجه. ومزاج الدول إنما هو بالعصبية. فإذا كانت العصبية قوية كان المزاج تابعا لها وكان أمد العمر طويلا، وانظر ذلك في دولة العرب الإسلامية كيف كان أمدها أطول الدول، وهو يقارب هنا مفهوم «الحيوية القومية» التي تمثل قوة الدفع في أعمار الأمم والدول.

وبنظرة شاملة تتخطى الأسر والعشائر والأنساب، يرى أن بني أمية، وبني العباس، وبني أمية في الأندلس، يمثلون جميعا ما أسماه: دولة العرب الإسلامية، التي يحدد لانحلالها تاريخا واحدا يشمل مختلف أسرها الحاكمة، فيقول: «ولم ينقص أمر جميعهم إلا بعد الأربعمائة من الهجرة».

وهو يرى في ظهور الخلفاء الموحدين للدولة من بني أمية وبني العباس مظهر «العصبية الكبرى» التي استدعت ظهور الرياسة الواحدة، لقيادة «دولة العرب الإسلامية» باعتبار ذلك - حسب قانونه - السلطة المركزية للأمة الواحدة: «أمر لا بد منه في الدول».

ثم يعقب على ذلك: «فلم يزل الملك في أعقابهم إلى أن انقرضت دول العرب بأسرها...».

وابن خلدون يتحدث في زمنه عن انقراض «دولة العرب بأسرها» بينما هنالك دول عديدة قائمة في العالم العربي والإسلامي تقودها قوميات أخرى كالبربر والترك وغيرهم، دون أن يرى في هذه استمرارا لتلك. وهذا يعني أنه لم ينظر للتاريخ الإسلامي نظرة مثالية تعتبر دوله المتتالية استمرارا لدولة إسلامية واحدة يحكمها الدين، وإنما نظر إلى ارتباط تلك الدول بالقوميات التي أقامتها، فاعتبر «دول العرب» منقرضة،

رغم استمرار الدول الإسلامية في حكم العالم العربي، ونظرا إلى خصائص كل دولة من خلال خصائص الأمة القومية التي أقامت، ثم نظر إلى الدول في مجموعها من زاوية الاستمرار الإسلامي والمثل الدينية العامة التي تفاعلت معها كل أمة قومية، وكل دولة قومية بطريقتها الخاصة وأسلوبها المتميز، ويطابعها الحضاري الخاص المتأثر بروحها القومية حيث: «تنتقل الحضارة - كما ينص - من الدول السالفة إلى الدول الخالفة فانطلقت حضارة الفرس للعرب من بني أمية وبني العباس، وانتقلت حضارة بني أمية بالأندلس إلى ملوك المغرب من الموحدين وزناتة.. وانتقلت حضارة بني العباس إلى الديلم ثم إلى الترك، ثم إلى السلجوقية ثم إلى الترك المماليك بمصر، والتتر بالعراقين..» وهكذا تتعدد عصور الحضارات والدول بدخول أقوام جدد، وعصبيات جديدة إلى ساحة التاريخ، مع أن هؤلاء الأقوام يدينون جميعا بديانة واحدة، ولكن العبرة في طبيعة الأمة القومية التي تحمل رسالة هذه الديانة - وكيف تتفاعل مع مثلها وتعطيها بالمقابل من روحها.

مرة أخرى مع ابن خلدون في موضع آخر حول هذه المسألة الدقيقة في فكره: «ثم جاء الإسلام بدولة مضر فانقلبت تلك الأحوال أجمع (أي الأحوال السابقة للدولة) انقلابا أخرى.. ثم درست دولة العرب، وصار الأمر في أيدي سواهم من العجم مثل الترك بالمشرق، والبربر بالمغرب والفرنجة بالشمال، فذهبت بذهابهم أمم، وانقلبت أحوال وعوائد نسي شأنها وأغفل أمرها».

فانقلاب «الأحوال والعوائد» راجع إذن إلى تحول الأمر من العرب إلى الترك والبربر.. أي لعامل الاختلافات القومية، ثم لاحظ أن ابن خلدون يضع الفرنجة، وهم غير مسلمين، في مستوى العجم والترك من المسلمين، ويضع العرب مقابل هؤلاء جميعا في الكفة الأخرى في مجال تدليه على أن تغير الأحوال وانقلاب العوائد مرجعه في التحليل النهائي إلى حلول أقوام محل أقوام وعصبيات محل أخرى، وليس لمجرد تغير الديانة أو استمرارها.

نعتقد أن في ذلك ما يكفي للتدليل على أن ابن خلدون قد أعطى العامل القومي - سواء كان عاملا طبيعيا اجتماعيا تاريخيا - أهميته ودوره المشروع.

ولا بد من التذكير بأن ابن خلدون كان فقيها أيضا وكان قاضيا من قضاة المالكية، التي تعتبر من المذاهب السنية المحافظة، وأنه قد تولى أرفع منصب قضائي في الإسلام، حيث أصبح قاضي القضاة بمصر وهذا المنصب لا يتولاه إلا من كان تبحره في الفقه لا يعلو عليه وكانت عقيدته الدينية وسلوكه الديني - أيضا - فوق مستوى الشبهات ثم إن ابن خلدون، لرسوخ إيمانه الديني الأصولي، قد هاجم الفلاسفة الميتافيزيقيين في الإسلام كالفارابي وابن سينا، واتفق مع الإمام الحافظ حجة الإسلام الغزالي في تخطئة الفلسفة التي تتعامل بما وراء الوجود وبالميتافيزيقيا وبالنفييات، باعتبار أن هذه الأمور من اختصاص الدين لا من اختصاص العقل. أما العقل فمجاله الطبيعي دراسة التاريخ وعلم الاجتماع وعلوم المنطق والرياضيات والفيزياء، أي باختصار العلوم العملية الداخلة في نطاق التجربة الإنسانية وقدرات العقل الإنساني. كل ذلك يعني أن ابن خلدون قد استطاع أن يجمع ويوفق بين إيمانه الديني الراسخ، وعلمه الديني الواسع، وبين أفكاره العلمية الاجتماعية التقدمية في العامل القومي والعامل الاقتصادي ونحوهما دون أن يجد - لأصالته في الجانبين - أن أحدهما ينقص الآخر، أو يخالف الآخر. فلماذا يتوهم السلفيون اليوم أنهم نقيض التقدميين؟ ولماذا يضع التقدميون أنفسهم في مناقضة السلفيين؟ وهذا ابن خلدون الفقيه الديني، والمفكر العلمي يقف جسرا متينا أصلا بين الضفتين، ومن عمق التراث العربي الإسلامي وعلى ذروة من ذراه الشاهقة؟ وليرسخ في فتاوعتا جميعا، من الجانبين، أن أي إنقاذ لن يتم مادام الجسر مقطوعا بين الاتجاهين، الضروريين معا، والمتكاملين معا: هذا زمن المصالحة التاريخية أو الفناء المشترك! فلا إسلام دون عروية، ولا عروية دون إسلام.

القومية عامل قررته السنة الكونية الإلهية في واقع البشر، ولكنها ليست ديناً وليست عقيدة. ولا يمكن أن تعبد ذاتها، أو تؤله ذاتها، بل عليها أن تبحث عن عقيدة ثلاثتها، وقيم روحية تتسق مع جوهرها في الصميم، ومع «رسالتها» في التاريخ.

والقومية العربية، بعد أن تؤكد ذاتها كواقع طبيعي واجتماعي فليس لها غير الجوهر الإسلامي تستقي منه إيمانها ونظمها ومحتواها الصلب المتين، علماً بأن الجوهر الإسلامي من العمق والسعة والخصوبة، بحيث يتقبل مختلف الاجتهادات المخلصة، والصيغ المتعددة المتجددة.

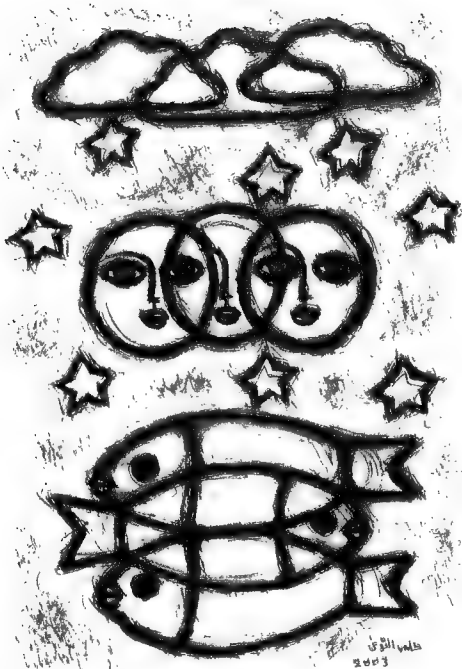
والدعوة الدينية الأصيلة، لا بد لها من البحث عن منعة قومية تتلاءم معها وإلا ظلت أحلاماً ومثلاً بعيدة عن الواقع. وإنكارها للحقيقة القومية على الأرض العربية لن يقرب من ساعة انتصارها، بل سيجعلها غريبة وعلى تناقض مع القانون الطبيعي الذي وضعه الله في واقع الجماعات الإنسانية، كما علمنا المعلم الكبير ابن خلدون.

ومرة أخرى وأخيرة: «إن الشرائع والديانات وكل أمر يحمل عليه الجمهور فلا بد فيه من العصبية، إذ المطالبة لا تتم إلا بها.. فالعصبية ضرورة للملة وبوجودها يتم أمر الله منها».. هذا من ناحية.

من الناحية الأخرى: «إن العرب لا يحصل لهم الملك إلا بصيغة دينية في نية، أو ولاية، أو أثر عظيم من الدين على الجملة».

فهل وصلتنا «الرسالة» الخلدونية بوجهيها؟ أم لا نزال في ريب من أمرنا؟

يعني بلغة عصرنا: القومية ضرورية للدين! «وبوجودها يتم أمر الله منها» أي أن هذه القومية أمر إلهي - هي حدود دورها - كالدين في حدود دوره. فهل ندرك مغزى الأمر الإلهي في الجانبين وعلى الوجهين؟



أحاديث في الأدب والثقافة

- أدب البحرين الحديث
- الدفعة والابتسامة
- في أدب القصصي
- خليل حاوي في ذكراه السادسة
- محكية عربية جديدة
- في لحظة الولادة

أدب البحرين الحديث *

كل أدب من آداب الدنيا يمتاز بنزعات وخصائص تعطيه شخصيته وتميزه عن غيره من الآداب، خاصة إذا كان ذلك الأدب أصيلاً وتابعا من جوهر إنساني خصب.



وفي مكتة الدارس لأدب البحرين الحديث - بصفة خاصة، وهي الشعر خاصة - أن يلمح فيه مجموعة من الخصائص المتلازمة التي تكون في مجموعها الصفة الجوهرية الدالة على روح الشعب والوطن، المعبرة عن شخصيتهما الحضارية، وعن مناقبيهما الخلقية، وتطلعاتهما وأشواقهما.

وليس معنى ذلك أن هذه الخصائص والنزعات لا توجد في آداب أخرى فهي موجودة بشكل متفرق في آداب عديدة، ولكن انصهارها جميعا في أدب البحرين بصورة منسجمة واحدة هو الذي يجعل منها معبرة عن المحتوى الموضوعي والصفة الأساسية للأدب العربي في البحرين.

وإذا أردنا أن نجمل النزعات والخصائص المميزة لأدب البحرين وجدناها تنحصر في ظواهر ست هي:

- ١- شعور الغربة والحنين إلى الوطن.
- ٢- العناية بتصوير الأجواء المحلية.

٣- حس الالتزام والمشاركة الاجتماعية.

٤- النزعة القومية العربية الراسخة.

٥- نزعة التحرر الفكري والتأمل الفلسفي.

٦- النزعة الإنسانية المتسامحة.

والحقيقة أنه لا بد من عوامل موضوعية في المكان والأرض وعوامل ذاتية في الشعب والأفراد أدت إلى ظهور تلك النزعات والخصائص. وهذه العوامل - كما نعتقد - تتلخص فيما يلي:

١- إن شعب البحرين شعب تجاري بحري ينزع إلى الحركة والهجرة. فبلاده صغيرة لا تسع دوما طموح أبنائها، والمتتبع لتاريخ الهجرات في مناطق الخليج سرعان ما يلاحظ كثرة العائلات البحرانية في العراق وشرق الجزيرة العربية، وهذه العائلات تستطيب المقام في مواطنها الجديدة ولكنها لا تنفد حينها لوطنها الأول، أضف إلى ذلك أن وجود جاليات أجنبية في هذه المنطقة من الخليج العربي يخلق ردة فعل نفسية لدى أهلها بالوجل والجفاء والحنز تجاه ما قد يطمح إليه المهاجرون غير العرب من أطماع ونوايا، وهذا يسبب للمواطنين المقيمين نوعا من الشعور «بالغربة الداخلية». ثم إن الأدباء لا ينالون عادة ما يستحقون من تقدير في البلاد

البائدة بالنمو ثقافيا، كل تلك العوامل الذاتية والموضوعية تتفاعل لتخلق ظاهرة الغربة لدى الأديب الحساس، غير أن الشاعر المنعزل أو المغترب سرعان ما يتعلق بوطنه نفسيا فيتشوق إلى مرابعه ويحن إليه، وهكذا يتحد شعور الاغتراب بشعور الحنين الدائب إلى الوطن ليكونا النزعة الأولى التي أشرنا إليها.

٢- والشاعر المتشوق إلى وطنه يتلذذ دوما بوصف مرابعه ومناظره ومعامله فهو يصف النخيل ويتشوق إليها، ويتحدث عن البحر ويتوق إلى نسائمه، وهكذا تتولد النزعة الثانية ألا وهي شدة العناية بتصوير الأجواء المحلية.

٣- ارتبط ظهور الشعر الحديث في البحرين بالدعوة الإصلاحية والنهوض الثقافي والاجتماعي. وليس من قبيل المصادفة أن نلاحظ أن أوائل الشعراء في العصر الحديث كانوا على صلة وثيقة بالحركة الاجتماعية التعليمية الإصلاحية.

فالشيخ إبراهيم بن محمد الخليفة، كبير أدباء البحرين في القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، كان إلى جانب صفته الشعرية نائبا لرئيس مجلس التعليم في البلاد. والشاعر عبدالله الزايد، بالإضافة إلى نشاطه الأدبي الصرف، كان سكرتيرا لأول ناد تأسس في البحرين ومؤسسا لأول جريدة ظهرت في البلاد. وكذلك الشاعر عبدالرحمن المعاودة قرن العمل الأدبي بالنشاط التربوي فأسس مدرسة أهلية وأشرف عليها بنفسه سنين عديدة. وينطبق هذا القول على وضع الأستاذ إبراهيم العريض الذي بدأ عمله في البحرين بإنشاء مدرسة خاصة.

لذلك ترسخت في أذهان الناس في البحرين العلاقة بين الشعر والإصلاح الاجتماعي، فتراهم لا يطربون للشعر إلا إذا دعاهم لإصلاح، أو أثار فيهم نزعة وطنية قومية، أوحثهم على مشروع خيري، أو عبر عن رأيهم وانتقاداتهم في أمر من الأمور العامة. وعلى أساس هذه الظاهرة يمكن أن نفسّر شعبية الشعراء

الاجتماعيين والقوميين، كما يمكن أن نعلل خفوت شهرة الأدباء الآخرين من الذين يتجهون إلى نواح جمالية خالصة - حتى ولو أدبعوا وحلقوا فيها.

وهكذا فالإنسان العربي في البحرين لا يقدر الشعر إلا إذا جاءه ملتزماً اجتماعياً أو قومياً محدداً، وهذه الظاهرة تدفع الشعراء إلى مزيد من المشاركة الاجتماعية والقومية، حتى ولو جاء ذلك - أحياناً - على حساب القيم الفنية الخالصة.

٤- تمثل منطقة البحرين والخليج أقصى امتداد للأرض العربية في الشرق فهي على هذا الأساس «خط الدفاع الأول» عن الوطن العربي ضد التيارات الشعوبية والمؤثرات الهجينة المتسربة من بعض مناطق آسيا، لذلك كان من الطبيعي أن يتشدّد عرب المنطقة في تمسكهم بعروبتهم وبطابعهم العربي الأصيل وينزعتهم القومية المتأصلة، فتراهم يفاخرون بالمجد العربي ويطالبون بالحفاظ على الكيان القومي ويتغنّون بالوحدة والتضامن والتماسك - وما الشعراء والأدباء في كل ذلك إلا لسانهم الناطق المبين.

لذلك، نجد شعر البحرين سجلاً وافياً لأحداث العالم العربي ونكباته، من قضايا الوحدة والاتحاد، إلى مسائل الإصلاح والنهوض، إلى مآسي الأراضي السليبية، ويتندر جداً أن تجد شاعراً من البحرين لم يعالج تلك الموضوعات بشكل أو بآخر من الزايد إلى المعاودة إلى أحمد الخليفة إلى غازي القصيبي إلى قاسم الشيراوي.

ولقد أملت النزعة العربية على كبير شعراء البحرين الأستاذ إبراهيم العريض خير أعماله الأدبية. فلملحمة «قيلتان» ما هي إلا تعبير عن الاعتزاز بالمجد العربي الذي تمثل أبهج ما تمثل في التاريخ الأندلسي، وملحمة «أرض الشهداء» ليست سوى أعمق ردة فعل قدمها شعر البحرين العربي الحديث تجاه نكبة العرب الكبرى في فلسطين.

وهكذا تسير النزعة القومية العربية حس الالتزام والمشاركة

لتكونا مما أبرز خاصية في أدب البحرين الحديث.

٥- غير أن النزعة القومية لدى شعب البحرين وأدبائها لا تتخذ طابع التعصب والانغلاق، فالإنسان العربي في منطقة البحرين والخليج يقف بحزم تجاه المؤثرات بيد، ويتقبل باليد الأخرى التأثيرات الحضارية الطيبة الخيرة المسالمة، والتيارات الفكرية البناءة، وكل جديد مفيد بغض النظر عن جنسه ومصدره. ومجتمع البحرين الحديث يعكس تقبل الإنسان العربي في البحرين للألوان الحضارية المستحبة الآتية من المجتمعات الأوروبية والمجتمعات الآسيوية الشرقية. وإذ يعكس مجتمع البحرين كل ذلك فإنما يبدو مخلصاً لطبيعته الأصلية كشعب بحري تجاري عربي أخذ من العروبة روحها السمحة، وأخذ من البحر انفتاحه ومن التجارة مرونتها وذكاءها. أضف إلى ذلك أن تعدد العناصر وتنوع المعتقدات الدينية والآراء الاجتماعية (في نطاق عروبة البلاد وإيمانها الإسلامي) خلق مناخاً يساعد على التحرر الفكري والنظر الفلسفي. وهكذا تتولد هذه النزعة الخامسة من نزعات أدب البحرين الحديث، والحق أنها نزعة جديرة بالتأمل والعناية في هذه المنطقة من شبه الجزيرة العربية حيث يسود اتجاه هو أقرب إلى المزوف عن تيارات الفكر ونوازع الفلسفة.

ولقد تمسك أدب البحرين بنزعته هذه رغم المعوقات الكثيرة، فالشيخ إبراهيم بن محمد الخليفة دافع عنها في وجه معاصريه وزملائه من أدباء الأحساء والمحافظين، وعبدالله الزايد بشر بها على نطاق واسع مع رفيقه عبدالرحمن المعاودة الذي أثار ظهور «رباعيات» على طراز رباعيات الخيام في ديوانه الأول كثيراً من النقد والمعارضة.

ومنذ أكثر من ثلاثين سنة قام الأستاذ العريض بترجمة رباعيات الخيام كلها إلى العربية، بينما كان المرحوم محمد صالح يوسف يسير على نهج المفكر العربي الحر، أبي العلاء المعري، في نظم

القصائد الداعية إلى النظر في الوجود والأشياء بمنظار العقل والنزعة الفكرية المتسائلة الباحثة.

وفي أدب الشباب تلمس هذه النزعة بوضوح وقوة عند غازي القصيبي وعبدالرحمن رفيع ومحمد الماجد وخلف أحمد خلف وقاسم حداد وعلي عبدالله خليفة.

٦- ويتعد تأثير الموقع من طبيعة الشعب، مع تسامح العروبة، مع نزعة الفكر المنطلق في بوتقة واحدة لتولد في أدب البحرين نزعة إنسانية شاملة متسامحة تتعدى الأبعاد والحدود وتعاين الإنسان في أصالته وجوهره. ويمثل هذه النزعة بقوة أدب العريض ورضى الموسوي ورفيع والماجد ويوحيمد.

والآن ننتقل لتتبع بعض الشواهد والأدلة على تلك النزعات التي بينها وحللتنا أسباب ظهورها، غير أن طبيعة هذه الدراسة المختصرة لن تسمح لنا بإسهاب في إيراد الاستشهادات، لذا سنكتفي بنماذج محدودة، وإمكان من يعود إلى نتاج أدباء البحرين أن يجد من أمثاله الكثير.

الحق أن هذه النزعة ليست طارئة أو مستحدثة بالنسبة لأدب البحرين ونعني بأدب البحرين الشعر خاصة، فالجذور التي أوجدتها في النفسيات راسخة وثابتة منذ القدم.

يقول ابن المقرب الميوني، من شعراء البحرين في القرن السابع الهجري، مشيراً إلى اضطرابه للاغتراب، مبيناً سبب ذلك:

لا معين لي من قومي ولا

جئني تحمل جدي واجتهادي

وإذا قريتك لم تنفع به

هي حمى قومك... فأذن ببعاد

ولكن شعور الاغتراب عن الوطن يؤدي أحياناً إلى مزيد من الارتباط به، كما يقول عبدالرحمن المعاودة من العصر الحديث:

ويا وطني إن غائلي فيك غائل
وعشت كثيباً فوق أربعمك الخضراً
فما كان لي إلاك في الأرض غاية
ولم أبغ إلا من ترابك لي قبراً
واني ورب العرش فيك متيماً
وراض ولو جرعتني العلقم المرّاً
وحتى في حالة البعد والهجرة يظل الشاعر في حنين دائم
وتمسك قوي بالوطن:
هو الماء لكن في نهاتي صاب
فهل لي للبحرين بعد إياب؟
فيا موطننا لو أستطيع فديته
بروحي.. ولو عندي عليه عتاب
ولكن هذه «المثالية» في شدة التمسك بالوطن رغم المصاعب،
تتحول إلى شعور بالمرارة والتمرد أحياناً، فإذا بالشاعر مصر على
الابتعاد والهجرة غير آسف على ما خلف وراءه، هذا الموقف تصوره
لنا الأبيات التالية لغازي القصيبي:
سارحل منكم لا العيون خريقة
بدمع ولا في القلب أنة موجه
سامضي بعيداً عن ربوع منحتها
شبابي ووجداني وشعري وأدمعي
ولم ترمني غير إخلاص عاشق
ولم أر منها غير غمر مرّوع
إلا أننا يجب ألا نأخذ ما يقوله الشعراء دائماً مأخذ الجد،
فالشاعر يخضع لثورة شعوره أحياناً فيبالغ على نحو من
الإنحاء، ولعل هذا مرجعه إلى أن الشاعر الفنان لا ينال ما
يستحقه من تكريم ورعاية في بلدان الشرق قاطبة فتراه يشعر
بشيء من الإهمال والتجاهل، يعبر عن هذا الموقف مقطع

من أقصوصة شعرية للأستاذ إبراهيم العريض بعنوان
«التوأمين»:

بني وطني الذين أتوا
زرافات ووحيداتنا
ليهنأ صدرام أر
ضمت في الأرض فنأنا...
لقد عاش الفقيد لنا
فلم تعرف له شأنا
فخلّف هُتّه أثرًا
ينكّرنا بما كانا
وغادرنا ليبقى من
وراء الغيب يرصّنا
فإن نعتد لافنا
ن فضلًا بعد ما بانا
فذاك لأنه بسبب
لنا عانى الذي مانا
ولحن اليوم نشرف وه
وبالإشراف أحراننا
وبالإحساس أكملنا
على الإطلاق إنسانا
ومن ناحية أخرى نجد تصوير البيئة المحلية يكون دائمًا مدخلا
فنيا للحديث عن الحنين إلى الوطن.
يقول أبو البحر الخطي:
إن أنس لا أنسى الربيع بها وما
يجلوه من توارّه والنور
روض يرق عليه ناجم زهره
كالصحف بين فواصل وعشور

أم وقيل على «أوال» تأوهي
 فإذا جُننت بها فغير كثير
 هل لي إلى تلك المنازل عودة
 يهدأ بها نفسي وفرط زفيري
 ويقول أحمد الخليفة:
 وطني ذكرك والكئوس هواج
 فحسوت ذكرك كوثرا وسلافا
 وتمثلت أرض النخيل لناظري
 صورا تثير الذكريات لطافا
 فرأيت أسراب العذارى هي الضحى
 شوى ترود شواطئا وضافا
 فسكبتها قبلا وكنت من الهوى
 والذكريات أمانق الأطيافا
 ويقول عبدالرحمن ربيع:
 تستقي ريشتي من أي الينابيع
 ع، ومن أيها أخطأ قصيدي؟
 أمن النخل في بطاحك تلهو
 كالعذارى في ظل حلم سعيد؟
 أم من البحر وداعا وودودا
 وإذا ماج غاضبا كالزُعود
 أم من السامرين والأنجم الزه
 راء تحنو عليهم من بعيد
 أنت يا درة الخليج عروس
 بل ربيع من الشذى والورود
 قلنا إن هذه النزعة من أقوى نزعات أدب البحرين
 الحديث، وهو مليء بالشواهد الدالة على ذلك، وسنجتزئ أمثلة
 قليلة في هذه العجالة تمثل مختلف جوانب النزعة المذكورة.

يقول المعاودة محمداً وظيفة الشعر الاجتماعية:

حبذا الشعر حلية للنفوس

لاكتساب الفخار أسمى دروس

أو كمجد على بياض الطروس

آية للجدود في الأحفاد

ليس شعراً ما لم يهز القلوباً

هزة الصب حين يلقى الحبيباً

ويؤنس بين العظام ديباً

من شعور يرمي لعز البلاد

ذلك الشعر للنهوض نواة

وهو للشعب رفعة وحياة

ويقول عبدالله الزايد متخذاً من شعره وسيلة للدعوة إلى إصلاح

المجتمع والنهوض به:

يعموز رقيتنا أبناء علم

شعارهم التعاون والولاء

وشباننا أولي حزم وعزم

يضيق ببعض همهم الفضاء

إذا ما فكروا اتضح المعنى

وزال اللبس وانكشف الغطاء

يعموز رقيتنا تعميم علم

تعم به السعادة والهناء

وتشييد المدارس حافلات

لها في القلب لا الأرض البناء

شباب الشرق جداً واتحاداً

فإن الأمر جدّ وامتناء

ويقول أحمد الخليفة متغنياً ببطولة المجاهد العربي الحديث

الذي هو اليوم رمز العمل الوطني:
فتى في حب أمته تفاعلى
فصان بلاده وحمل مقامه
فؤاد مستفيض العزم ثبت
وروح بالمعارك مُستهامه
يهون عليه أن يرد المنايا
ولا تمسي العروبة مستضامة
أخا الصحراء إن الشرق أمسى
جريح العزم مهدور الكرامة
ونحن اليوم كالغرياء فيه
وهل طابت لمفترب إقامة؟
ويشير المعاودة إلى الهدف القومي الأسمى، هدف الوحدة، فيقول:
الوحدة الكبرى هي الهدف الذي
نسعى لنبلغه صباح مساء
فنعيد دارس مجدنا ونقيم من
ماضي تمددنا الجليل بناء
سعيًا إلى ضم الصفوف فإنه
بالجد يبلغ رائد ما شاء
فنوحدُ التعليم في دستورنا
ونُزيلُ ثمَّ حواجزنا نكراء
شعبُ العروبة إن توحدُ شمله
وتقاسم السراء والضراء
أضحى وحيد الشرق في عليائه
وأعاد عصرًا لامعًا وضاء
ويتحدث قاسم الشيراوي عن نكبة العرب الكبرى في فلسطين،
بقوله:

امنزلُ الرُّسُلَ للهيجاء ميدان
وفي ربوع الهدى نار ونييران
في دَيْرِ ياسينَ أشلاء ممزقة
وفي سواها تباريح وأشجان
اليوم يوم عصيب في حياتكم
إما الفناء، وإما المجد والشان
وما فلسطين إلا بدء يقظتكم
لعل من بعدها لم يبق وسنان

ويقول في موضع آخر:

مائي أرى العرب هانوا في ديارهم
يقتضى عليهم ولا يقضون ما يجب
هذي فلسطين تدعوكم ومدمعها

يسيل بالدم لا بالدمع ينسكب
هذه النزعة كذلك ليست نزعة طارئة، فقد بدأها طرفة بن
العبد، أبرز شعراء منطقة البحرين في الجاهلية بأبياته التأملية
المعروفة في معلقته، وظهرت لدى شعراء جاهليين وإسلاميين عاشوا
في هذه المنطقة. وفي العصر الحديث برزت بشكل ملحوظ. وغني
عن البيان إن القسم الأعظم من أشعار التأمل الفلسفي والانطلاق
الفكري تبقى محفوظة لدى أصحابها ولا تجد طريقها إلى النشر
بل تظل متداولة في دائرة المهتمين بالذكر وقد أتيح لي الاطلاع على
قدر لا بأس به منها فلمست فيها آثار تلك النزعة واضحة.

وأنا لنلمس تلك الآثار منذ القرن التاسع عشر في شعر الشيخ
إبراهيم بن محمد. يقول الشيخ إبراهيم لأحد أصدقائه من أدباء
الأحساء المحافظين وكان قد هاجم المعري:
ريدت على المعري بعض قول

ومثلك من يكون بدا كفيلا

وقولي: ربما للشيخ عنر

وقضلك يقتضي منك القبول

فالتصدي للدفاع عن المفكر الحر أبي العلاء المعري في بيئة
محافظة يكشف نوعاً من الانفتاح الذهني والرغبة في تقبل الآراء
المختلفة بصدر منفتح.

وكان عبدالله الزايد يتصدى دوماً لذلك التحجر والجمود ويمثل
بشعره في زمنه عنصراً تقدمياً في الخليج العربي ويتعاضد في
ذلك مع المصلحين المتتوريين من أمثاله كالمؤرخ الصحفي الكويتي
عبدالعزیز الرشيد.

يقول الزايد مخاطباً صاحبه:

لا تحاذر من خيال زائل

إنهم من عمرهم في الأزل

إن أدوار السورى دائمة

في ارتقاء رغم «قطب» أو «ولي»

فتراه يصرح أن المتحجرين في طريق الانقراض وإن تطور

الأمم سائر في دوائر ارتقائه وإن المدعين بأنهم «أقطاب»

تقوى «أولياء» زهد لن يستطيعوا إيقاف دورته التاريخية
الحتمية.

وفي شعر أحمد الخليفة تلمس ظاهرة البحث عن الحقيقة

والرغبة في فهم المعنى الحقيقي للحياة، والأبيات التالية تكشف لنا

جانبا من معاناته الفكرية - النفسية تلك:

وأضرب في القفر وحدي بلا

رفيق أناجي الرئي والهضاب

وتدفعني نحوه مهجة

تريد من السر كشف الحجاب

ولكن إذا جئت بالقرب منه

تلاشى فألقى بكفي التراب

فيا ويح في الأرض حال الأريب

فما نال في الأرض إلا العذاب

ويرتاد بالروح دنيا الغيوب

فتريطه رجله بالتراب

فترى البيت الثاني يصور البحث الملح عن سر الحياة، وترى

البيت الأخير يصور غصة الإنسان الكيانية حيث يتمزق ويتصلب

بين روح في عالم الغيب وجسد يربطه التراب والمادة.

ولهجة التساؤل الدائب عن السر الحياتي نغم يردد صده شعور

الشباب في البحرين بكثرة هذه الأيام، فتري غازي القصيبي يقول:

أين أمضي؟ يا سؤالا لم يزل

ظامئا... يقرع سمع الأبد

هذه الرحلة ما أغريها...

أترى ندري ما مداها في غد؟

ويجيب في مكان آخر بتشاؤم:

من نحن في هذا الوجود؟

دوامة حمقاء تسرع ثم يطويها السكون

ركب من السارين لا يدري إلى أين

المسير

وَرَقَّ يطير مع الرياح

وذمى يحركها القدر..

أما عبدالرحمن رفيع فيقف حائراً أمام اللفز - المناسبة:

نهاية كل الألى أن تنام

بـقبـر يفتت أجسامها

ولكن يظل السؤال العظيم

(إلى أين؟) يُثقل أقدامها

وقد قال قوم بدار النعيم

وراحوا.. فهل نهلوا جامها؟

وقال أناس يقيننا نزول

ونشبه في الأرض أنعامها

ويتساءل رفيع في موضع آخر بلهجة تشاؤمية أيضاً:

سوف نحيا

هإذا ما لقنا صمت الختام

واحتسينا كأسنا حتى الردى

سيغنيننا الصدى:

«يا ترى هل تستحق

بضع أفراح قصيرة

كل آلام الحياة».

هذا فيما يختص بالميل الفلسفي والتحرر الفكري، أما النزعة الإنسانية الشاملة الصافية فنلتقي بها في نتاج الأستاذ إبراهيم العريض، في المظاهر التالية:

أ - بالرغم من أن المغزى القومي هو المحرك الرئيسي في ملحمتيه «قيلتان» و«أرض الشهداء»، فإن الطابع الإنساني كان واضحاً فيهما من خلال المسلك الإنساني المثالي للأبطال القوميين ومن خلال القيم النهائية التي أكدتها.

ب - في أقصاويه الشعرية بديوانيه «المراثى وشموع» استقى العريض مادته من التراث الإنساني العام، واستطاع أن يجسد في فنه الشعري القصصي قيم المحبة والوفاء والسلام والقضايا التي تهم الإنسان في كل مكان.

ج - نرى العريض في نقده داعية للانفتاح على الأدب الأصل أي كان مصدره دون تمييز، وللإقبال على التيارات الإنسانية في الفكر والفن لإغناء الحضارة العربية المعاصرة بالمؤثرات العالمية الخيرة.

ومن شعراء البحرين ذوي النزعة الإنسانية الواضحة كذلك الأستاذ رضى الموسوي، يقول في قصيدة له مؤكداً هذه النزعة:

أتمنى أن أرى في أمّتي

عالمًا يسمو إلى فوق الحدود

يَتَّبِعُ الْحَقُّ إِذَا صَادَفَهُ
مَنْ هُمُ الْمُسْلِمُ أَوْ مَنْ هُمُ الْيُودِي
إِنَّمَا الْحَقُّ كَنُورٍ سَاطِعٍ
عَمَّ بِالْإِشْعَاعِ آفَاقَ الْوُجُودِ
أَنَا إِنْسَانٌ وَإِنْسَانِيَّتِي
لَمْ تَزَلْ بَيْنَ حَيَاتِي وَوُجُودِي
فَضْؤَادِي خَافِقٌ فِي حَبِّهَا
كَفْؤَادِ الْأُمِّ فِي حَبِّ الْوَلِيدِ
أَكْرَهُ الظَّالِمَ وَالظَّلِمَ وَلَا
أَنْثَنِي عَنْ حَبِّ مَظْلُومٍ شَهِيدِ

الدمعة والابتسامة في أدب القصصي *

طرح الشاعر الدكتور غازي القصيبي مسألة غياب المسرح من شعره على النحو التالي في سيرته الشعرية:

يقول: لقد أشار بعض الذين تناولوا أشعاراً من جزائر اللؤلؤ إلى ما يملأ الديوان من روح الكآبة والحرمان واليأس واستغريوا ذلك في ضوء ما يعرفونه عني شخصياً من روح التفاؤل والمرح.

ثم يمضي قائلاً: «كان السؤال يطرح على النحو التالي:

هل لك شخصيتان متميزتان إحداهما مرحلة متفائلة، وهي التي نراها بيننا، والثانية متشائمة كئيبة، وهي التي نقرأها في شعرك؟

ردا على هذا السؤال: يتقدم الشاعر بإجابة تحليلية نفسية، نؤجلها إلى حين، ونسمح لأنفسنا بالتدخل لمحاولة إعطاء إجابة نقدية أمكننا الآن التوصل إليها في ضوء تطور أدب القصصي، شعراً ونثراً، وأشدد على كلمة نثر، وهي إجابة قد لا تتناقض مع إجابة الشاعر الذاتية في سيرته، لكنها تحاول الإشارة إلى بعد جديد في المسألة، وهو البعد النثري الساخر، وما إذا كان يتناقض هو أيضاً مع حزن الشاعر أم يتكامل معه على نحو ما - أم يتعايشان، مجرد تعايش، كما أشار أولئك الذين طرحوا الاشكالية على الشاعر لحيرتهم بين مرحه الشخصي وحزنه الشعري.

وبادئ ذي بدء، أود أن أنبه إلى أن الدارسين والناقدين قد انتقوا كلهم تقريباً إلى أشعار غازي، ولم ألحظ أن أحداً قد اهتم بنثره، وهو ليس بالقليل وإن تنامي زمنياً بعد توالي أشعاره.

وما أقصده بنثره هنا، ليس محتواه الموضوعي أو الفكري، فهذه مسألة تقع خارج اختصاص النقد الفني الذي أحاوله في هذه المقالة، وترتبط بقضايا الفكر، وقد تناولت بعض أفكاره تلك في مواضع أخرى.

ما أقصده هنا هو الأسلوب الفني في النثر وما يعكسه من خصائص فنية وشعرية وما يشي به من براعة الكاتب كفنان وليس كمحاضر أو باحث أو صاحب رأي في التسمية أو الثقافة أو ما إلى ذلك.

وما سأهتم به على وجه التحديد هو أسلوبه الساخر في النثر ثم علاقته بنزعة الحزن في شعره، وكيف تلتقي السخرية الباسمة بالحزن والكآبة في نفس واحدة، ولماذا اختص النثر لدى غازي، بالصفة الأولى الباسمة الضاحكة، واختص الشعر لديه بالمشاعر الأكثر جدية، على عكس الشاعر عبدالرحمن رفيف، مثلاً، الذي اختص الشعر لديه في الأغلب بالمعالجة الساخرة والتصوير الفكاهي؟

عندما تقرأ بعض مقالات غازي في كتابه النثري، عن هذا وذاك،

كمقالة الرشوقراطية أو كهكاية بيروقراطية خيالية جداً» تجد نفسك أمام مستوى غير عادي من النثر الساخر اللاذع والواخز. وكذلك عندما نستمع إلى بعض محاضراته، حتى في الموضوعات الجدية، نحس أن الفن الساخر نابع من أعماق الرجل، وليس مجرد حلية من حلى المحاضرة أو المحادثة وهذا ما أدهشني حقاً عندما كنت أستمع إليه في محاضرة جامعية إنمائية جادة، ضمن ندوة البحرين الجامعية قبل زمن غير بعيد، فوجدت أن سخرية الفنان تتجاذب جدية المفكر، وتكاد تفلقها، حتى اقتبعت أخيراً، في سياق استماعي للمحاضرة، بضرورة الالتفات إلى ذلك النثر الساخر، والاهتمام به كقطاع أصيل في نتاج الشاعر، وليس كخطرات متفرقة، ويكتسب هذا النثر الساخر أهمية أكبر، في دراسة الأديب الشاعر، عندما يتقابل في علاقة تضاد، أو تكامل، أو تميز مع نزعة الحزن في شعره. وإذا كان هذا التقابل قد تم طرحه على الشاعر من قبل من زاوية شخصية أكثر مما هي نقدية، من حيث التمايز الظاهر الذي لاحقه عارفوه بين مرحه الشخصي وحزنه الشعري، فإن تتامى عطائه النثري الساخر في السنوات الأخيرة، يعيد طرح هذه الإشكالية في أدبه ككل، شعراً ونثراً، ويجعل منها قضية أدبية نقدية خالصة، عمادها نتاجه الشعري والنثري معاً، وبالمقارنة بينهما، أكثر مما هي ملحظ ذاتي أو شخصي بينه وبين عارفه، أعني أنه بدخول البعد النثري الساخر أصبحت المسألة ملكاً للنقد الأدبي المجرد، ولم تعد مقتصرة على سيرة الشاعر الذاتية، على ما بينهما من علاقة لا تكرر، وذلك ما أحاول التمهيد له هنا بالتبويه إلى نثره كفن متميز في نتاجه الأدبي، أولاً، وكظاهرة جديدة تلقي الضوء على إشكالية مطروحة في شعره منذ البداية.

ويجب أن أعترف للقارئ هنا أنني أكثر ميلاً للأدب الساخر، بكل أنواعه مني إلى أنواع الأدب والشعر الأخرى. وربما لهذا السبب فإنني أكثر استمتاعاً بنثر الدكتور طه حسين، في طبقته الساخرة الرفيعة،

مني بنثر العقاد الفليظ، رغم تقديري له. وأكثر احتفالاً بنثر المازني اللاذع مني بيكاثيات المنفلوطي العاطفية. وعلى صعيد الكتابات الصحفية، فقد كنت أفضل أسلوب المرحوم سعيد فريحة صاحب «الجمعة» الشائعة على أسلوب إحسان عبد القدوس، مثلاً، التبسيطي المسطح.

ولعل أدق وصف قيل في النثر الساخر المثالي... بأنه ذلك الأسلوب اللاذع الذي يوخز دون أن يسيل الدماء، وذلك ما أرى بداياته القوية في نثر الدكتور غازي الذي تقتضي الأمانة أن أعترف له هنا بأنني بدأت أفضل بعض كتاباته النثرية الساخرة على بعض قصائده - للسبب ذاته الذي أفضل لأجله أسلوب طه حسين على أسلوب العقاد، ونثر المازني على نثر المنفلوطي، لا لأي اعتبار تقييمي آخر، ودون أن يعي ذلك انحيازاً منهجياً لجديد نثره على حساب أصيل شعره.

ولكن لا بد من إيضاح ذلك لتبيان سبب اهتمامي بالبعد النثري الساخر في أدب الدكتور القصيبي، وهو بعد أرى أنه يساعدنا على فهم شعره وتقديره بشكل أفضل كما يعطينا صورة أكثر تكاملاً لموهبته الأدبية كلها وتكوينه النفسي كإنسان وفنان.

ولا اهتمامي بالأدب الساخر، فقد قمت بدراسة نقدية نفسية، قبل سنوات قليلة، أمكنني التوصل بعدها إلى الاستنتاج بأن كل أديب ساخر كبير، لابد وأن ينطوي في أعماقه الباطنية على شخصية حزينة مكرومة.

ولكن الفارق بين الأديب الساخر والأديب الباكي، هو أن الأول انتصر على أحزانه في معركة الحياة فاستطاع أن يبتسم لها ويسخر منها، بينما الثاني ظل أسيراً لها طوال الحياة، فلم يجد غير البكاء والتجمع، لأن واقع الحزن ظل مسيطراً عليه للنهائية.

ولعل أفضل تأكيد لذلك سيرة الدكتور طه حسين الذي فجعته الحياة في البداية بالعاهة والفقر والأحزان العائلية الكثيرة، ولكنه انتصر على ذلك كله وصار ذلك الأديب الكبير والمصلح الاجتماعي

المرووق، ومن هنا هذا التحول في أسلوبه مع مرور الزمن من الجدية شبه العدوانية إلى السخرية الرفيعة اللاذعة في شئون الحياة وقضايا المجتمع.

فالسخرية - إذن - تخرج من صميم الحزن، والابتسام الساخر يأتي من صميم المعاناة الكثيرة، كما يخرج النهار من الليل، والحي من الميت، كما ترشدنا لذلك الآية القرآنية الجليلة.

ففي الصميم من واقع الحياة تتولد الأضداد من الأضداد، والنقائض من النقائض بشكل لا ننتبه إليه دائماً ونحن ننظر إلى الظواهر من أمور الحياة والأشياء. وهذا هو المعنى العميق للفلسفة الديالكتيكية أو الجدلية، القائلة بتولد الأضداد من أضدادها وباندماج هذه الأضداد، بعد الصراع فيما بينها، في مكونات جديدة منسجمة واحدة، كما يتولد الكائن الجديد، إنساناً كان أو حيواناً، من تقابل الضدين الذكر والأنثى.

وأعني بالفلسفة الديالكتيكية هنا فلسفة هيغل الروحية قبل أن يحصرها الماديون في نطاقهم المادي الضيق.

بعد هذا الالمح لفلسفة السخرية وعلاقتها الجدلية بالحزن، نعود لنقابل النثر الساخر والشعر الحزين في نتاج الدكتور غازي، وقد امتلأنا منهجاً لتفسير العلاقة بينهما، دون أن نضطر لطرح السؤال الإشكالي الذي طرحه عارفوه عليه عندما قالوا له، كما ورد في سيرته الشعرية:

«هل أنت إنسان مرج متفائل، وبالتالي تستطيع أن تعتبر شعرك الحزين نوعاً من الخداع؟ أم أنك إنسان حزين متشائم، وبالتالي نستطيع أن نعتبر مسالكك بيننا نوعاً من الخداع؟».

هذا السؤال لا يعود وارداً، بل إن طرحه بهذا التبسيط القائم على ثنائية الفرح - الحزن، بنظرة تفصل كلياً بين الاثنين، يصبح مسألة لاغية لاغفائها العلاقة الجدلية بين الجانبين.

والتبرير الوحيد لطرحه - في المرحلة الشعرية الأولى - هو عدم

اتضح ملامح النزعة الساخرة لدى الشاعر التي هي توأم حزنه الشعري (كما يتضح أيضاً من أمثلة كثيرة في سير غيره من الأدباء والشعراء). وفي سيرة الدكتور غازي الشعرية ما يثبت أولاً أن شخصية الشاعر تنطوي على حزن كبير، وما يدل على أنه بعد أن امتص هذا الحزن في العمق، قد تخطاه وانتصر عليه، وأمكنه أن يرسل نظرة ساخرة للحياة والأشياء من خلاله، وهذا ما يفسر لماذا ظهر نثره الساخر بعد شعره الحزين بوقت غير قصير.

يقول في تأكيد الحزن، «الجو المأساوي الذي أحاط بولادتي ونشأتي الأولى قد ترك بصمات لا تتمحي في أعماقي من الكتابة...». ولكننا نكتشف أن الشاعر، حتى على صعيد الشعر، له قصائد ومقطوعات دخل فيما يسميه بشعر: «الإخوانيات والمداعبات» رأى أن النزعة الساخرة كانت تتمثل في أعماقه مع النزعة الحزينة في تجاذب جدلي، لكن المؤسف أن شاعرنا اعتبر هذا النوع من الشعر، «من قبيل العبث الذي لا ينبثق من تجربة حقيقية ولا يستحق الحياة» - لذلك فلم يهتم بحفظه وجمعه.

وأياً كانت نوعية هذا الشعر، فإن الذي ترسخ في تجربة غازي الأدبية كون الشعر وعاء التجربة الجدية الأقرب إلى الحزن، وكون النثر وسيلة التعبير الساخر المبتسم؟

وبغض النظر عن هذا التقسيم، فإن إجادة الأديب لفني الشعر والنثر بالشكل الذي يحققه غازي ليس بظاهرة عادية لأن أغلب الأدباء يجيدون فنًا واحدًا ولا يجيدون الآخر في أكثر الأحوال، وعلمنا أن نتظر المزيد من نتاجه لنرى توازنهما لديه.

وذلك ما يحتاج من الشاعر أيضاً سيرة أدبية جامعة جديدة، تتخطى إطار سيرته الشعرية المبكرة الأولى.

خليل حاوي في ذكراه السادسة *

في يونيو ١٩٨٢ أقدم الشاعر خليل حاوي على الانتحار، والهجوم «الإسرائيلي» الشامل على لبنان يكتسح الجنوب، ويتجه صوب بيروت، في غمرة ضياع عربي



مفجع.

ارتبط حدث الانتحار بحدث العدوان، وجاء الارتباط طبيعياً لدى معظم الذين عرفوا خليل حاوي، وعرفوا مدى إحساسه بالكرامة، وحرصه على نقاء الكلمة، والتحام القول بالفعل، والشعر بالحياة، والفكر بالنضال، وعندما علمت نبأ انتحاره من الأستاذ مطاع صفدي الذي التقيته بباريس بعد أيام من الحدث، خيل إليّ أن «انتحار حاوي» مشهد غير غريب عليّ، لا يمثل مفاجأة لي، كأني قد شهدته من قبل، فقد عرفت حاوي أستاذاً وصديقاً، وعرفت أصالته وحساسيته المضربة، وخاصة تجاه كل ما يمسّ الكرامة العربية، فكان من الطبيعي أن يقدم على ما أقدم عليه، هي مثل تلك الظروف الفاجعة التي عاشها خليل منذ ما قبل البداية - بيروت - مع الإرهابيات الأولى للحرب الأهلية اللبنانية، وصولاً إلى وقوع العدوان «الإسرائيلي» المذكور، وحتى اليوم السادس من يونيو (١٩٨٢)، يوم انتحار الشاعر.

في السادس من يونيو ١٩٨٨ يكون قد مر على غياب حاوي ست سنوات، فكيف تبدو صورة الغائب اليوم؟ وكيف يتجلى سر انتحاره بعد أن دخل الحدث مسافة من التاريخ، وابتعد قليلا من أجواء المشهد العاطفي المفجع المتداخل بين البعد القومي العام، والبعد الشخصي الشعري الخاص؟

لعل خير تحية نزجها لروح الشاعر في ذكره السادسة أن ننظر نظرة شمولية متفحصة في سيرته وشعره وانتحاره، فقد كان حاوي نفسه من أصحاب النظرات الشمولية في الحياة والكون والحضارة، وما كان يرضى بالوقوف لدى جزئيات الأحداث ومظاهرها، وفضلا عن كونه شاعرا ومفكرا كبيرا لا يمكن اختصار سبب انتحاره في حدث واحد، مهما عظم، وأيا كان تأثيره عليه.

تقول الأدبية ديزي الأمير عن انتحار حاوي: «يمللون سبب انتحاره» بتراكم الهزائم والنكسات العربية، نعم خليل شاعر عروبي صادق، مسئول وطنيا، ولكن ألم يكن خليل من البشر؟ ألم تكن له حياته الخاصة؟ هل انتحر أو حاول الانتحار مسئول عربي (ويمكن أن نضيف: أو شاعر عربي آخر - الكتاب)، فلم يحمل خليل على عاتقه وزر كل المسئولين؟ ومهما حاولنا التفتيش عن سبب انتحاره وتبريره

وطنيا أو شخصيا، ففي اللحظة التي قرر فيها خليل الرحيل، كان وحده... هو وحده يعرف السر».

وصاحبة هذا القول لعلها أقرب امرأة وأديبة إلى «عالم حاوي الخاص». فهي التي قال عنها الشاعر نفسه: «...ديزي الأمير التي أهديتها كتاب جبران: (هي) اليد التي أمسكت بيدي في ليالي الشك والخلق، وهي التي رافقتني إلى كمبردج».

ولا ندري - بالضبط - ماذا تقصد ديزي الأمير بقولها: «هو وحده يعرف السر». وهل تلمح إلى سبب أو أسباب معينة مباشرة وراء انتحاره، أم أنها أرادت القول - وهذا ما نرجحه - بأن المنتحر - أي منتحر - يذهب وسره معه، لا يستطيع أن يجزم به أي فرد آخر على وجه القطع والتأكيد، حيث يصبح الحدث من أسرار الغيب. وأيا كان الأمر فإن «مقاربة» حدث انتحار حاوي من زاوية سيرته الشخصية وملابسات السنوات القليلة الأخيرة من حياته مازالت مقاربة لم تتضح، ولم يحن وقتها بعد، حيث إن أقرب المقربين إليه مازالوا يؤكدون أقوالا ووقائع متناقضة ومتضاربة.

ويبدو أن الأمر يحتاج إلى وقت أطول لتظهر الحقيقة وتتضح الصورة، فحين يؤكد الدكتور نسيب همام طبيب حاوي الخاص وصديقه وابن ضيعته (الشوير) بأن الأخبار عن محاولات حاوي السابقة في الانتحار: «غير صحيحة»، وأنه «لم تكن هناك محاولات سابقة قط، فمنذ أكثر من سنة قبل انتحاره دخل المستشفى إثر عارض صحي حاد. وتبين أنه كان مصابا بنزيف داخلي ناتج عن سم للفئران، ولم يثبت أنه تناول ذلك عن قصد، وإذا جاز لي التقدير فأني أقول إن الأمر يعود إلى الإهمال، ولو أنه أراد الانتحار لتناول الحبوب المسكدة والمنومة التي بحوزته، والتي تمتاز بالفعالية وباستبعاد الأوجاع».

مقابل هذا النفي، وبما يخالفه تماما، نجد ديزي الأمير تؤكد القول: «انتحر خليل ولم تكن نهايته هي المرة الأولى التي قرر فيها

أن يترك الحياة.

في المرة السابقة أنقذ، وقيل إنه تسمم خطأ، ولكنه اعترف لي أنه أراد التخلص من الحياة.....».

هذا مثال واحد - بين أمثلة كثيرة - على أن «المقاربة» للحدث من هذه الزاوية لم تتضح بعد، وأنه لا بد من النظر في ظاهرة حياة الرجل وموته من خلال أبعاده الشعرية والفكرية والحياتية الشاملة، فذلك أقرب إلى الحقيقة وإلى الإدراك المتكامل من الدخول فيما يشبه التحقيق الجنائي، إن جاز التعبير، بين مختلف تلك «الشهادات» التي يستغرب المرء لتعارضها بتلك الصورة على الرغم من صدورها من أناس مقرئين منه، وفي زمن ليس بعيداً على الإطلاق عن زماننا الراهن الذي نعتبره زمن الوقائع الموثقة والخبر الأكيد!

إن القراءة المتمنعة لشعره، - منذ ديوانه الأول - تكشف أن الرجل على توقه الدائب إلى الحقيقة وأشواقه الملحة إليها، لم يتمكن من تحقيق الإيمان الوجودي الكوني، سواء بمعناه الديني أو الصوفي، وأنه على ثقافته الواسعة وإطلاعه على التراثين الشرقي والغربي، لم يستلمع أن يستشف وراء الحضارتين الشرقية والغربية معنى متسامياً على المستوى الميتافيزيقي، واستقرت الصورة لديه، فيما يشبه الصمود الرواقي في مواجهة الحياة، على النحو التالي الذي صورته في نهاية قصيدته «ويعود تاريخها إلى فترة ما بين ١٩٥٣ و١٩٥٧:-

- خَلَنِي! مَاتَتْ بَهِينِي

منارات الطريقُ

خَلَنِي أمضي إلى ما لستُ أدري

لن تغاويني المواقي النافيات

بعضها طينٌ محمى

بعضها طينٌ موات

أه كم أحرقتُ في الطين المحمى

أه كم متُ مع الطين الموات
خلّني للبحر، للريح، لموتٍ
ينثر الأكفان زرقاً للغريق
مبحرُ ماتت بعينيهِ منارات الطريقُ
مات ذاك الضوءُ في عينيهِ مات

في هذه القصيدة التي عرض فيها حاوي أزمته - من خلال أزمة الإنسان المعاصر - نجد أن بطولات البحار. (المكتشف الغريبي) تتساوى مع ابتهالات الدرويش (الشرقي)، وأنه لا فارق حقيقياً في التحليل النهائي بين الطين المحمّي الرامز لفورات الحضارة الغربية الحديثة، والطين الموات الرامز لأثار الحضارات الشرقية القديمة.

فإنسان حاوي المعاصر يشمر باللاجدوى تجاه الظاهرتين، وإن كان قد قرر المضي على الرغم من ذلك في إبحاره مع الريح والموت وليس أمامه غير أكفان البحر الأزرق التي تنتظر الغريق، بعد أن «مات ضوء» الحقيقة المطلقة في عينيهِ.

ويلمس المرء ألم الشاعر لهذا الاكتشاف المر، ويتحسس مدى حرقته وغصته الكيانية لعدم قدرته على بلوغ الحقيقة الكونية، لكنه يقبل قدره، نظير الرواقين في دعوتهم إلى صمود الإنسان أمام استعصاء اليقين بثبات أخلاقي قد يعوض، بعض الشيء - في عرفهم - عن اليقين الكوني.

رافق هذا الموقف - على الصعيد الوجودي - خليل حاوي طول حياته، فلم تستقر مرساته على «رؤيا» ما وراثية دينية أو صوفية - كما حدث لميخائيل نعيمة مثلاً - وجاء إقدامه على الانتحار في النهاية تعبيراً عن ذلك القلق الوجودي العميق، وإذا كانت العوامل الأخرى - من شخصية وقومية - قد تداخلت في نسيج ذلك الانتحار، فإن الإيمان القوي بالله يمكن أن يكون طوق النجاة في مثل هذه العواصف، غير أن حاوي قد اعترف - بمأساوية - منذ البدء بأنه

مبحر في العاصفة، وقد «ماتت بعينيه منارات الطريق» وأنه قد استعد «لموت ينثر الأكفان زرقاً للفريق»، في بحر الوجود المتلاطم، وقد كان عندما تقطعت خيوطه الأخرى.

في زمن الحيوية الفردية والقومية، بالأربعينيات والخمسينيات استعاض حاوي عن فقدان إيمانه بالطلق الكوني، بفكرة الانبعاث القومي الحضاري، وأعلى من شأن هذه الفكرة، حتى جعلها مطلقاً. يتضح ذلك، أكثر ما يتضح، في قصيدته «بعد الجليد» التي يصور فيها الانبعاث الشامل لحيوية الأمة كالعنقاء التي احترقت ثم التهب رمادها ثانية وتحول إلى نار مخصبة:

شهوة للشمس، للغيث المغني

شهوة خضراء تأبى أن تبيد

وقد رافق هذا اليقين الانبعاثي، بل واندمج فيه حساً ريادي رسولياً للشاعر نفسه بين أقرانه ورفاقه، ثم في مجتمعه وأمته، وكان الصق الأدوار بشخصيته دور «الرائي» المنفذ، المنذر، المبشر، المرتفع بالشعر إلى مستوى الرسالة التي يبدأ بها عصر جديد من عصور التاريخ، وكان في أقرب الموضوعات إلى قلب مقاربة دور الشعراء لدور الأنبياء في مدى توقعهم لاستشفاف «الرؤيا».

وقد جاءت قصيدته الملحمية «لعاذر ١٩٦٢»، في ديوانه الثالث «بيادر الجوع» لتعبر بقوة عن هذا المنعطف المفجع. فإذا «لعاذر» المنبعث من القبر والعائد إلى زوجته يعود إليها بموته وعقمه وعجزه، وإذا انبعاثه مجرد وهم أليم مرعب، وليس كانبعاث «الشهوة الخضراء» تأبى أن تبيد... كما بشر بها الشاعر من قبل، وكان ذلك، كما عبر عنه الأستاذ مطاع صفدي: «تاريخ بداية الانكسار في خط التصعيد النهضوي، مع فاجعة الانفصال لأول وحدة عربية في تاريخ العرب الحديث» حيث جاءت قصيدة لعاذر: «قمة الهرم الذي ارتفع فوقه خليل الشاعر، وخليل الإنسان، ثم انهار إلى قعره ليكون قبراً لحضوره، ومثوله بعد عشرين عاماً (١٩٦٢-١٩٨٢)، حيث لم يستطع خلالها

لعازر أن ينهض مرة أخرى إلا ليصرخ ليلة موت جسده في يونيو ١٩٨٢: رياه كيف أستطيع أن أتحمل كل هذا العار».

وهي عبارة ظل حاوي يرددها في سنواته الأخيرة، وجاءت في ديوانه «الرعد الجريح» الصادر عام ١٩٧٩.

بعد مرحلة الانتكاسة الأولى (الانفصال ١٩٦١) ظلت حيوية الشاعرية تسعف الشاعر في التعبير عن آلام الأمة، وظل صوته قويا مسموعا في ساحات الثقافة العربية، مع بقاء الأمل في إعادة الوحدة واستئناف النهضة والانبعاث.

غير أنه بعد نكسة يونيو وما تلاها من ترجمات أخذ يفقد - مع تقدم العمر به - حيوية الشاعرية، ولأن الشعر كان بالنسبة لحاوي المطلق الذي لا يمس، فإن نضوب ينابيعه في نفسه، كان - بلا شك - من أقسى الضربات، ولقد حاول حاوي في قصائد «الرعد الجريح» التي تعبر عن فترة السبعينيات الإرهاص - مجددا - بقرب ظهور بطل منقذ جديد مستندا - موضوعيا - إلى تجدد عودة الروح في «حرب تشرين» ١٩٧٣.

إن بقايا الروح الشعرية التي تبدو في ذلك الديوان هي المعادل الشعري لذلك الأفق الخاطف في الحياة العربية الذي عرفه العرب باسم «روح السادس من أكتوبر»، ثم مرة أخرى خفتت الروحان: الجماعية والفردية، وكأنه كان قدرا مقدورا على خليل حاوي أن يرصد النبض العربي - صعودا ونزولا - مثل ميزان الحرارة.

وجاء ديوانه الأخير «جحيم الكوميديا» ليظل جحيما بالفعل - دون كوميديا - لحيويته الشعرية ودفقه الشعري ولشاعره القومية والإنسانية، فقد تكاثفت الفصوات الكيانية، وخفتت بالمقابل وبشدة روح الشاعرية، بحيث لا يمكن المقارنة بين ملامح حاوي في دواوينه الأولى، ومقاطع هذا الديوان القصيرة، اللاهثة، المتجزئة.

واعتبر حاوي سكوت النقد عن أشعاره الأخيرة بمنزلة مؤامرة عليه، ولم يجزؤ أحد من محبيه وناقديه على مواجهته بالحقيقة

المرّة عن نضوب شاعريته، على الرغم من وصفه الصريح هو نفسه لهذه المرحلة بأنها «جفاف العمر وصقيعه» وما العمر بالنسبة لحاوي سوى الشعر لا شيء سواه. فهي إذن بعبارة نقدية: «جفاف الشعر وصقيعه». وكان حاوي عندها قد قارب المستن، وهي من قاسية لحيوية الشعر.

ثم يبقى أخيراً البعد الشخصي الذي يتمثل بإيجاز في حساسية الشاعر، وعصبية ومزاجيته، وفردانيته ومقياسه الأخلاقي المطلق الصارم، ثم إخفاقه - ربما نتيجة لذلك - في خلق علاقة عاطفية دائمة مستقرة، تقوم على أساسها عائلة وبيت وأبناء، فمثل هذه الروابط يمكن أن تجعل لحياة الإنسان معنى متجددا عندما تخفت دوافع الشباب والنضال والتفوق الفردي، وبصراحته وعفويته النادرة يعترف حاوي بذلك: «شعور بالإخفاق في هذا المجال. لم أعط العناية الجدية الواقية لهذا الموضوع». ويحاول حاوي هنا أن يقيم تعارضاً بين حب الشعر وحب المرأة، باعتبار: «أن الشعر يقتضي من الشاعر وقف الحياة عليه وحده، وبخاصة عندما يكون شعراً ملتزماً بثورة انبعاث حضاري مطلقة».

وأخشى أن هذا يمثل تبريراً وإعلاء لاختفاق الشاعر في هذا المجال (وهو إخفاق لا ينكره وإن كان يبرره). ففي حياة الكثيرين من كبار الشعراء توحد الشعر بالحبوبة، وأصبحت هي «رمز» القضية، كما لدى أراغون في «عيون إلزا» و«مجنون إلزا»، وهذا مثال من أمثلة كثيرة. وعلى خصوصية رموز حاوي فقد انتقد شاعرنا رمز الحبيبة المهمة، وذلك موضع الجفاف في شعره وحياته، وربما مثل ذلك منزلق نهايته.

وتبقى المفارقة أن حاوي الذي أحب الأطفال والصغار وغناهم وغنى لهم «لم ينجب أطفالاً».

ويعنّ لنا سؤال قد يبدو ساذجاً بمعيار الفلاسفة: لو كان لديه أطفال... أبناء... وبنات... هل كان سينتحرر... على الرغم من كل

مبررات انتحاره التي ذكرنا؟
أليس هو القائل منذ ربيع الشباب:
«بي حنين لعبير الأرض
للمصفور عند الصبح، للنبع المغني
لشباب وصبايا
من كنوز الشمس، من ثلج الجبال
لصغار ينثرون المرح
من زهو خطاهم والظلال
أنتم...أنا في عمري
مصاييح، مروج، وكفاه
وأنا في حبكم، في حبكن
- وفدى الزئبق في تلك الجباه
أتحدي منحة الصلْب
أعاني الموت في حب الحياة...»
ولم تكن المسألة مجرد شعور عاطفي تجاه الأطفال والصغار، بل
كانت إيماناً عميقاً بدور الأجيال العربية الجديدة في تحقيق معجزة
الانبعاث والعبور فوق «الجسر» إلى الشرق الجديد:
«يعبرون الجسر في الصبح خفاً
أضلعي امتدت لهم جسراً وطيداً
من كهوف الشرق من مستنقع الشرق إلى الشرق الجديد
أضلعي امتدت لهم جسراً وطيداً».
هكذا آمن حاوي في البداية بقدره الأجيال العربية الجديدة
على الانبعاث والعبور والخلق، غير أن جرثومة شك كانت تختبئ
منزوية - عند ذلك - في صدره، أسماها «بومة التاريخ»، وأسكتها
بقوله: «أخرسي يا بومة قرع صدري». عندما وسوست له:
«سوف يمضون وتبقى
صنما خلفه الكهان للريح

التي توسعه جلدا وحرقا
فارغ الكفين، مصلوبا، وحيدا،
هذا هو نعيب «بومة التاريخ» وقد نسف الجسر وأجياله في
أعماق حاوي. وأخذ يدوي في تلك الأعماق ليدمرها .
ولكن هاهم يعبرون الجسر... «أطفال الحجارة»، يعبرون الجسر
في أقدس وأعز حلقاته في فلسطين، إلى الشرق الجديد كله
«خليل... لماذا؟ لماذا خليل؟... هل ترى الآن كم أنت باق وستبقى في
هذه الأرض العربية؟»

محكية عربية جديدة في لحظة الولادة *

يمر العرب اليوم بمصهر لغوي مشترك شديد التفاعل ستكون محصلته في تقديرنا نشوء وتطور محكية عربية جديدة وشاملة تتصهر فيها اللهجات العربية التي تتفاعل في هذه الحقبة عبر الفضائيات والأغنيات ووسائل الاتصالات المختلفة وعبر هجرة العمالة العربية الجارية منذ عقود والتعاملات التجارية والاستثمارية على صعيد رجال الأعمال والسياحة العربية المتزايدة بين مختلف أقطار الوطن العربي. ولا يغيب عن الاعتبار في هذا المجال أن اللهجة المصرية قد أصبحت لهجة عربية شبه مستوطنة في الذاكرة العربية مشرقا ومغربا على السواء عبر الإذاعة والفيلم والأغنية منذ ذبوع أغاني أم كلثوم وفريد الأطرش وغيرهما في الأربعينيات إلى تأثير المسلسلات التلفزيونية المصرية حاليا دون أن نغفل تأثير الخطاب السياسي المصري من عبدالناصر إلى حسني مبارك... عندما يتطعم باللهجة المصرية المحببة.

واليوم عندما أسمع اللهجة اللبنانية أو أي لهجة أخرى في بعض الفضائيات العربية لم يعد يملكني فزعي القديم على الفصحى. اللهجة اللبنانية اليوم - عبر الفضائيات - تتلاقح مع اللهجة المصرية

المخزونة في الوعاء اللغوي للعرب مع لهجاتهم المحلية، ومع اللهجات المغاربية التي بدأت تألفها الأسماع المشرقية إلى اللهجات الخليجية المنتشرة عبر السياحة والأغنية - من مراكش للبحرين - والتي تنقلها أيضا العمالة العربية الوافدة إلى الخليج عندما تعود إلى مواطنها، وجدير بالملاحظة أن محكية المنطقة الغربية من السعودية (لهجة الحجاز) هي بمنزلة مشروع أولي مصغر لمحكية عربية مشتركة تمزج بين اللهجات المحلية السعودية والعامية المصرية، والعامية السودانية لتفاعل هذه اللهجات وانصارها تاريخيا وبشريا عبر أزمان.

والمؤكد أن درجة التقارب بين اللهجات العربية اليوم أفضل بكثير من حالة التباعد الذي كان حاصلًا بينها قبل نصف قرن أو أكثر وإن قصر اللغويون العرب في دراسة واقعنا اللغوي على حقيقته، بل إننا نزعم أنه لا يوجد عربي متوسط التعليم اليوم أو حتى أمّي متفاعل مع الحواريات العربية المشتركة الدارجة يستخدم لهجته المحلية القديمة استخداما حصريا كما كان أجداده يفعلون قبل خمسين سنة.

لقد كان من المحال في ذلك الزمن أن يفهم المغاربي لهجة العراقي /

أو الخليجي أو اليماني. وكان من المحال أن يفهم المصري لهجة السعودي أو العماني عندما كانت مختلف اللهجات العربية متجمدة في قواعدها ومواقعها المكانية التي سجنها فيها الجغرافيا العربية بين فراغات الصحراوية الشاسعة، وهي التي فصلت أيضا بين الحواضر والمدن والمجتمعات السكانية والزراعية مثلما فصلت بين اللهجات. (تراجع أبحاث كاتب هذه الدراسة بهذا الصدد في مؤلفاته: حول تكوين العرب السياسي).

هذه الحالة من التباعد اللساني بين العرب على صعيد الحياة اليومية والتفاعل اللغوي المعيش - حتى في البلد العربي الواحد أحيانا - نجدها تتحول اليوم تدريجيا إلى حالة من التلاقح والتمازج ثم الانصهار بين مختلف المحكيات المحلية العربية في مفرداتها وتعبيرها وتراكيبها، بما يؤشر إلى ولادة محكية عربية متقاربة ومشاركة يمكن أن تتطور مع استمرار تفاعل ألسنة العرب فيما بينها للعوامل التي ذكرناها، وذلك انفتاح وتفاعل من نتائج التطورات العلمية وانتشار العولمة وربما كان ذلك من جوانبها الإيجابية بالنسبة لتعميق التفاعل اللغوي بين العرب على صعيد الحياة اليومية والواقع المعيش. ويعد التفسير في العراق، أتاحت الظروف أن نستمع إلى متحدثين باللهجة العراقية التي اهتمقناها، ويعفوية شديدة عاد العراقيون لاكتسابها لأنها جزء من طبيعتهم وذلك بعد تبديد الخوف من نظام الرعب السابق. وتتشابه العامية العراقية مع العاميات الخليجية المطعمة باللهجات العربية الأخرى وبالفصحى لدرجة أنه كان من يسمعي أحدث من الإخوة العراقيين أثناء زيارتي لبغداد قبل عقود، يسألني: الأخ من البصرة؟ فأرد عليه: ليس تماما... ولكن من دلون المحاذية لها.

تتقصنا - استقراء - الشواهد البحثية الحية والدراسات المنهجية المقارنة على مثل هذه الولادة الجديدة لمحكيتهما العربية الجديدة المشتركة التي بدأت تتكلمها النخب العربية في كل مكان، وعلى

الأخص في اللقاءات القومية، والمثقفون العرب في حواراتهم وممن يقومون بالمدخلات والاستفسارات في مختلف الفضائيات العربية... إلا أن ذلك لا يمنعنا من أن نرهب بولادتها استنباطا. هذا مع الأخذ في الاعتبار أن عاملا معاكسا يقلق الكثيرين وهو أن التشكل اللغوي الراهن في بعض الأقطار العربية تدخله مفردات ومصطلحات غير موحدة بسبب الاقتباس والترجمة غير المنسقة عن اللغات الأجنبية، وإن كانت هذه الكلمات تدخل الفصحى أو العاميات كمفردات وليس كتكوين لسانی أو تراکيب لغوية يمكن أن تؤثر جذريا في ولادة المحكية الجديدة التي يمكن أن تستوعب هذه المفردات في تمازجها الجديد كما تستوعب المفردات المتوارثة في العاميات المختلفة.

ولا بد من تأكيد خاصية مهمة في هذا التشكل اللغوي الجديد. وهي أن اللهجات العربية بأصولها من الفصحى تصب في هذا الرافد العربي اللغوي الأوسع، بينما تمدد الفصحى بالكثير من مفرداتها وتعبيرها. فمع انتشار التعليم والثقافة في مختلف الأقطار العربية يتزايد القادرون على التحدث بلهجة مطعمة بالفصحى إلى حد كبير. هكذا فإن التقارب والتوحيد اللغوي العربي مرتبطان بانتشار التعليم ومحو الأمية، بينما سيادة اللهجات العامية الضيقة مردها التاريخي في الأساس الأمية اللغوية بالإضافة إلى العزلة الجغرافية. وإذا كان التفاعل القائم بين العرب اليوم - بالتخطيط أو التفسير المقبل مع العولمة - يتجاوز بهم العاملين الميعين المذكورين، فلنا أن ننتظر ولادة هذه المحكية العربية المشتركة التي ستشارك في توليدها مختلف اللهجات العربية المتفاعلة اليوم فيما بينها، بالإضافة إلى العربية الفصحى ولا بد من الإشارة إلى أن من إيجابيات الصحوة الإسلامية أنها تركز في خطابها على رصيد الفصحى - قرآنا وحديثا ووعظا - بما يشكل دعما للفصحى ودورها في تشكيل هذه المحكية العربية الجديدة، وذلك بعد غريلة الأسلوب

اللغوي القديم والمتجمد الذي يشكل تهديدا لمستقبل اللغة.
وربما مثلت رواية (العصفورية) للدكتور غازي بن عبدالرحمن
القصبيني - فيما تمثله - أهم شاهد مكتوب على هذه الولادة اللغوية
الجديدة حيث تتلاقح في حوارها العاميات العربية المتفاعلة فيما
بينها. والواقع أن المؤلف شديد الوعي بالإشكال اللغوي الذي يعانيه
العرب اليوم بالإضافة إلى استخدامه الفني لهذه الحواريات (المولدة)،
حيث يقدم الحوار في (العصفورية) لدارس هذه الظاهرة أمثلة حية
على هذا التكوين اللغوي الجديد:

- عفوا شو يعني راح وطى.

- راح وطى يعني داسوه... وطئوه بأقدامهم.

وفي حوار آخر:

- عفوا يا بروفيسور شو يعني أرناق؟

- أرناق جمع رنق (بالخليجي) وتعني صنف.

ويلقى المؤلف: وأظن أصل الكلمة إيراني... (و) لا أرى ضيرا من
دخول بعض كلماتهم (الإيرانيين) إلى اللغة العربية، خاصة إذا درجت
على الألسن وأصبحت من الحوار اليومي...

ولمحة أخرى:

- عفوا يا بروفيسور... شو يعني زبطة وزمبليطة.

- زبطة وزمبليطة تعني ضجة وضوضاء. تستطيع إذا أردت
الفصحى أن تقول بعد هياط ومياط... كما استعمله المعري في
(رسالة الففران).

وهذا الدمج اللغوي في حوار (العصفورية) بين التمييزات العامية
والفصحى والكلمات المقتبسة من لغات أخرى، لا يقتصر على أمثلة
قليلة، وإنما يمثل ظاهرة جديرة بالدرس اللغوي النصي والميداني.
ها هنا محاورات أخرى من (العصفورية) على سبيل المثال لا

الحصر:

- الشاورمات تصنع من لحوم القطط!

- البسينات! يا عيب الشوم.
- آكلنا البامية بالجمبري..... ولعبنا.
- بامية بقريديس؟ شوها الأكلة؟
- عفو... شو يعني نشبك الوايرات.
- نشبك يعني نوصل. والوايرات أسلاك الكهرباء...
- واليك هذا (الندمج اللغوي) الذي يُمثل في نظرنا نموذجا مصغرا جدا، لكنه معبر جدا، عن طبيعة هذه المحكية المشتركة بين مختلف لهجات العرب:
- (حاضر يا الشيخ، كله تمام يا أفندم... باهي! مزيان! تهنا... صار...).

هكذا تلتحم الكلمات الدارجة من مختلف اللهجات العربية في عبارة محكية واحدة من الخليج إلى المغرب عبر مصر... وكلها إن عدنا إلى جذورها فصيحة، ومن باب رد العامي إلى الفصحى كما هي الأدبيات اللسانية.

وهي نماذج على أهميتها في حد ذاتها، يرافقها وعي لغوي واضح... يقول القصيبي بعد أحد حواراته التي أوردناها: (... اللغة، يا حكيم، كائن حي يتطور وفق قوانينه الخاصة. يقتبس كلمة من هنا، وكلمة من هناك. ولا يحتاج إلى إذن من مجمع سدة الخالدين. ولا من الدكتور (نحوي) ولا من البروفيسورة (قاعدة) اللغوية. وتذكر أن سيبويه بجلالة قدره لم يكن من بني أسد، ولا حتى من بني نمير...)- ص ١٥٥.

أما (مداعبات) القصيبي اللادعة لمجمع سدة الخالدين - كما يسميه - قاصدا مجمع اللغة العربية في القاهرة - فتتخذ إلى صميم الإشكال اللغوي العربي برمته، مما يطول شرحه، في هذا المجال، حيث تعرضت (العصفورية) لهذه القضية - المشكلة، مثلما تعرضت لقضايا عربية مماثلة على طريقة المشرحة النفسية والاعترافات الذاتية، ولكن بمشرط فكري لا ينقصه الوضوح والحسم.

وفي تقديرنا أن اللغة العربية الفصحى لا يمكن أن تبقى بمعزل عن هذه الولادة الجديدة.

فهذه المحكية المشتركة متمدها بقوة جديدة وتسهم في تبسيطها وتيسيرها وسيستمر التقارب بين المحكية الجديدة المؤتدة، والعربية الفصحى المبسطة والمبسطة إلى أن يحقق الواقع اللغوي للعرب توازنه المعاصر المنشود بما يتجاوز الفجوة الكبيرة بين الفصحى والعاميات المتباينة والفجوات الكبيرة المتوارثة تاريخيا بين اللهجات العامية ذاتها في الوطن الكبير وفي كل بلد عربي أحيانا.

والواقع أنه يقوم بين اللغة المكتوبة واللغة المحكية تفاعل أزلي في التجارب اللغوية للشعوب ولا يمكن للمحكية العربية الجديدة أن تظل بمنأى عن الفصحى، كما أن الفصحى لن تستطيع أن تتغافل وهي تنزع إلى التبسيط والتيسير وتجاوز صعوبتها التقليدية عن هذا المولود اللغوي الجديد في واقع الحياة وواقع اللسان العربي. وإذا تأملنا في علاقة التطور التاريخي، مثلا، بين اللهجة الإيطالية المحكية والإيطالية المكتوبة منذ دانتي في الكوميديا الإلهية نجد أن لغة المشافهة ولغة الكتابة لا يمكن أن تظلا في عالمين مختلفين. ولا نحتاج في تفهم هذا القانون اللغوي إلى النموذج الإيطالي أو غيره، ففي العلاقة التاريخية بين لهجة قریش واللغة العربية الفصحى - وكيف تطورت الأولى لتصبح الثانية - ما يؤكد هذه الصلة الوثيقة والتي تدعونا إلى رؤية الجانب الإيجابي التفاعلي المثمر والمبدع بين العاميات والفصحى بدل البقاء في دائرة الحرب الأزلية بينهما!

شريطة أن يطور علماء الفصحى أساليبهم ومقارباتهم لواقع الحياة اللغوية، مثلما تتقارب اللهجات العربية في أكبر مصهر لغوي يعيشه العرب اليوم!

ونحن على ثقة أن العربية الفصحى ستجد في وليدها الجديد سلاطة مباركة إذا عرف علماؤها وأنصارها كيف يعملون على تيسيرها

ومقاربتها لواقع الحياة وطبيعة المحكية العربية الجديدة المشتركة،
فالتفاعل بين محكية واحدة - مستمدة من الفصحى ومن لهجات
أصولها عربية في التحليل النهائي - وبين الفصحى ذاتها سيخلق
واقعا لغويا جديدا نثق أنه سيقال الخطر على الفصحى من العاميات
القديمة، بل سيزيد من ترسيخها في الواقع اللغوي المعيش للعرب.
ففي اعتقادنا أخيرا أنه لن يكون للعربية حياة، إلا إذا أصبحت
لغة الحياة.



محتويات الكتاب

الصفحة

٤	د. سليمان إبراهيم العسكري	هذا الكتاب: بذور الأفكار
٨	مراجعات الزمن الصعب	تقدمة المؤلف:

المحور الأول

		أحاديث مع الذات... والآخرين
١٦	■	مرفأ لحقيقتنا الضائعة
٣٢	■	عندما كانت ابتدائية الأمس أنضر من جامعة اليوم
٣٦	■	نحن في (علاقة مشوّهة)... مع النفس!
٤٤	■	بين الاستشهاد والانتحار
٥٤	■	في وداع القرن العشرين

المحور الثاني

		أحاديث في الفكر القومي
٧٤	■	في اللحظة التاريخية الراهنة ما يستطيع العرب فعله
٨٤	■	إشكالية الوحدة الإقليمية في الفكر العربي الوجدوي
٩٠	■	إنها نتاج تكبة عربية أخطر
٩٤	■	النظرية... عندما تعترض تقدم أمة!

الصفحة	
٩٨	■ سيبقى هذا التعثر... إن لم يُنجز هذا التحول!
١٠٤	■ نموذج عربي في نظرية «الوحدة الطبيعية»
١١٢	■ حضارة العصر بين الثمار والجنون
١١٨	■ لماذا اعتبر الإسلام العودة إلى البداوة من الكبائر؟
١٢٦	■ القومية في القرآن حقيقة مؤكدة
١٣٤	■ ابن خلدون وسيطاً بين العروبيين والإسلاميين
	المحور الثالث
	أحاديث في الأدب والثقافة
١٤٨	■ أدب البحرين الحديث
١٦٤	■ الدفعة والابتسامة في أدب القصصبي
١٧٠	■ خليل حاوي في ذكراه السادسة
١٨٠	■ محكمة عربية جديدة في لحظة الولادة

أسعار النسخ وقيمة الاشتراكات

الكويت ادينار	مصر ٢ جنيهه	قطر ١٥ ريالاً
السعودية ١٥ ريالاً	السودان ٢٠٠ جنيهه	سلطنة عمان اريال
الأردن ادينار	تونس ٢ دينار	لبنان ٥٠٠٠ ليرة
سوريا ٥٠ ليرة	الجزائر ٢٠ ديناراً	الإمارات ١٥ درهم
البحرين ادينار	اليمن ١٥٠ ريالاً	المغرب ٢٠ درهم

سعر النسخة خارج الوطن العربي ٣ دولارات أمريكية

الاشتراك في الكويت ٥ دنانير

في الدول العربية ٨ دولارات أمريكية

خارج الوطن العربي ١٦ دولاراً أمريكياً.

الاشتراكات

قسم الاشتراكات - مجلة العربي - وزارة الإعلام

ص.ب: ٧٤٨ الصفاة - الكويت الرمز البريدي ١٣٠٠٨

على طالب الاشتراك تحويل القيمة بموجب حوالة مصرفية

أو شيك بالدينار الكويتي باسم وزارة الإعلام.



مكتب العربي الرئيسي في الكويت

ص. ب ٧٤٨ الصفاة - الكويت - الرمز البريدي: ١٣٠٠٨
عمارة برج الإنماء العقاري - شارع عبدالله المبارك
- المرقاب - مدينة الكويت - مقابل المتحف العلمي
تلفون ٢٤٣٤٠٩٦ - ٢٤٣٤٠٦٦ داخلي (١٤٠٠ - ١١١١ - ١١٠٠)
فاكس التحرير ٢٤٣٤٢٠٩
المراسلات باسم رئيس التحرير
P.O.Box: 748 / Al Safat Kuwait.
E.mail: alarabimag@alarabimag.net
www.alarabimag.net

مكاتب العربي في الخارج

القاهرة: الدقي - ٢٢ شارع البطل عدنان عمر صدقي
متفرع من شارع مصدق - هاتف: ٢٣٧٢٩٣٨
بيروت: ص ب ٧٠٨٢٧ أنطلياس / لبنان
هاتف: ٤٠٨٤٠٧ (٠٣) فاكس: ٤٠٥٠٧٢ (٠٤)
دمشق: ص ب ١٢٠٣٥
هاتف ٢١٢٧٧٩٧ - ٢١٢٤٨٣١ - ٢١٢٨٢٤٨ فاكس ٢١٢١٥٣٢
الجزائر: ص ب ١٤٤ المحطة الجزائر
هاتف ٦٩٣٣٩٣ - فاكس ٦٩١٨٤٧

مراجعات في الفكر القومي

الطبعة الأولى: ٢٠٠٤/٧/١٥

رقم الإيداع في مكتبة الكويت الوطنية:

Depository Number: 2004/00222

ردمك: ٩ - ٢٠ - ٣٨ - ٩٩٩٠٦ ISBN: 99906-38-20-9

R. Salem

هذا الكتاب

د. محمد جابر الأنصاري من الذي عاشوا التجربة العربية - حلمًا وكابوسًا - وشربوا حنظلها المر حتى الشمالة، إلا أنه بخلاف العديد من المثقفين العرب لم يترك نفسه لتورات الغضب، ولم يمارس عملية جلد الذات المهينة والمؤلة معًا.

إنه يرى أن من الممكن اجتياز هذه الهوة بجسر من أعمال العقل وتدعيم الذات العربية المكلمة، بعد أن جعل من وطنه البحرين فنارًا مضيئًا أو بالأحرى «برج مراقبة» يرصد من خلاله تقلبات الزمن العربي بما فيه من أسى وفرح.

ويناقد الأنصاري في «مراجعات في الفكر القومي» قضايا الفكر القومي، وقضية النهضة العربية التي كانت دومًا هي القضية الأساسية التي تتمحور حول كتاباته.

العربي

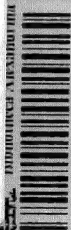
٥٧

مراجعات في الفكر القومي

وزارة الإعلام - مطبعة حكومة الكويت

89

m



0522326